الكتب القانونية

الشريعة الإسلامية

كمصدر أساسى للدستور

الدكتور عبد الحميد متولى
أستاذ القانون الدستورى والأنظمة السياسية بجامعة أم درمان الإسلامية
والأستاذ غير المتفرغ بكلية الحقوق بجامعة الإسكندرية

تقديم

الامام الأكبر
الدكتور عبد الحليم محمود
شيخ الأزهر

الطبعة الأولى

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية

الشريعة الإسلامية
كمصدر أساسي للدستور

الدكتور عبد الحميد متولي
أستاذ القانون الدستوري والأنظمة السياسية بجامعة أم درمان الإسلامية
والأستاذ غير المتفرغ بكلية الحقوق بجامعة الإسكندرية

تقديم

الإمام الأكبر
الدكتور عبد الحليم محمود
شيخ الأزهر

الطبعة الأولى

الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية

تقديم

بقلم : صاحب الفضيلة الامام الأكبر
الدكتور عبد الحليم محمود
شيخ الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم

« ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون ، انهم لن يغنوا عنك من الله شيئا وان الظالمين بعضهم أولياء بعض ، والله ولى المتقين ، هذا بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون » .

(الآيات من سورة « الجاثية »)

نزل الدين هاديا للعقل ، ولا نقول : ان الدين نزل هاديا للعقل فى مجال الماديات فالدين أطلق للعقل الحرية الكاملة فيما يتعلق بالبحث والكشف فى عالم المادة .

لكنا نقول : إنه نزل هاديا للعقل فى أمور المجتمع ومجالاته . وفى العقيدة ، وفى الأخلاق ، وفى التشريع .

وهداية الدين فى التشريع تأتى أحيانا مفصلة تفصيلا دقيقا كالميراث ، وكتابة الدين ، وتأتى فى أحيان أخرى كليات تضم تحتها جزئيات كثيرة ، وأحيانا كليات يترك للعقل الانسانى أن يتصرف فيها بحسب الظروف ،

فمبدأ الشورى يقرره الاسلام ، ثم يترك للعقل الانسانى أن يحدده بحسب ظروفه وبحسب أمكنته وأزمنته ، ويبقى مبدأ الشورى مبدأ لا يتغير ٠

وما دام الدين هاديا للعقل فان العقل لا يتحكم فيه ، وانما يهتدى به ٠

اننا نؤمن بأن الدين من قبل الله سبحانه وتعالى ، ولذا فاننا نؤمن بأن هداية الدين معصومة ، فالشريعة معصومة ولا مناص من اتباعها ٠

ومن أجل ذلك جاءت الآيات التى تدل على وجوب الاتباع فى غاية الصرامة ، وفى غاية القوة ٠

« فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » ٠

(الآية ٦٥ من سورة النساء)

لماذا جاء هذا التحديد وهذه الدقة فيما يتعلق بضرورة وجوب اتباع مبادىء الشريعة ؟ ان ضرورة وجوب الاتباع واضحة ٠ لأن الفكر البشرى على تتابع الأزمنة ، بل وفى الزمن الواحد والعصر الواحد ، والقرن الواحد ، وفى الأمة الواحدة — متعارض ، متضارب ، متناقض مختلف فى جميع المجالات الفكرية البحتة ٠

أين الحق ؟ وأين الباطل فى الآراء البشرية الخاصة بهذه الموضوعات ؟ ٠

اننا لا نجد لدى البشرية مقياسا للحق والباطل ، كل المقاييس التى حاولت الانسانية أن تخترعها منذ الأزمنة القديمة أثبتت فشلها وبطلانها ، وبقى اختلاف البشرية كما هو ٠

ولما لم تستطع الجماعات البشرية أن تصل بعقلها الى الحق ، وأن تكشف الباطل كان لديها المجال المتسع الكبير لتزييف الآراء ، أو صناعة الآراء ٠

ولدينا فى علم الاجتماع وفى علم النفس كثير من المباحث التى تتحدث عن صناعة الرأى العام ٠٠٠ فالرأى العام يصنع ، والعرف يصنع تزييفا أو

احقاقا ، وهناك وسائل كثيرة لهذه الصناعة استخدمها كثيرون . وكان اليهود وما يزالون من أقوى الناس وأبرعهم فى هذه الصناعة .

لقد حاول الناس — فى مواجهة الوحى الالهى وفى مواجهة التشريع الالهى — احداث تشريعات ، وعمل نظم اجتماعية فأخفقت وفشلت ، وما بقى منها فهو متعارض لا يثبت . أمام النقد :

مثال ذلك — أن النظام الرأسمالى والنظام الشيوعى نظامان متعارضان . وأن كلا منهما يستنصر بالحجج والبراهين ، لكن جميع ما يقيمه أحدهما من الأدلة أو البراهين ينقده الجانب الآخر وينقضه .

ولقد فشل العرف مصدرا للتشريع ، لأن العرف يصنع ويتبدل . وفشلت تصورات الانسان فى سن القاعدة القانونية ، استنادا الى المثالية أو الواقعية أو الى ما سموه بقانون الطبيعة ، واحتارت الجماعات بين الفردية والجماعية ، وما الى ذلك وتفرقت بها السبل فلا تدرى أين العدل وحبط ما صنعوا فيها ، وباطل ما كانوا يعملون .

وبقى الوحى الالهى كمصدر صحيح للتشريع ، وبقى الاسلام بالذات لأن شريعته محكمة كاملة ، نزل بها الوحى من السماء هداية للعقل .

هذه الهداية ليست قاصرة على زمن دون زمن ، ولا على مكان دون مكان ، وهذا هو منطق الدين ، وبخاصة اذا كان آخر الأديان .

هذه القضية مع وضوح معناها الشكلى أو اللغوى ، قد اتخذها بعض الناس أساسا لتفسير منحرف كل الانحراف فقال : انها صالحة لكل زمان ومكان لأنها تتكيف بحسب الزمان والمكان ، ثم انتقل نقلة أخرى فقال : انها صالحة لكل زمان ومكان لأننا نكيفها بحسب الزمان والمكان .

لكن المعنى الصحيح لهذه القضية أن الشريعة أنزلت للانسان من حيث هو انسان لا من حيث هو مصرى أو فرنسى أو كذا أو كذا ... وما دامت قد أنزلت للانسان من حيث هو انسان فانها لا تتغير بتغير زمنه أو مكانه أو جنسه لأن الانسان هو الانسان أينما كان ... فى عواطفه ، وانفعالاته ، وسلوكه ، وتصرفه وعقله وذكائه واحساسه .

أنزلت الشريعة للانسان من حيث هو انسان فهى صالحة له اذن فى كل زمان ومكان صالحة فى مبادئها ، وصالحة فى وسائلها اذا حـددت ، وكل خروج عليها يكون انحرافا ٠٠

لكن ماذا حدث عنـدنا فى مصر ؟ الذى حدث أننا كنـا نطبق نظام الشريعة الاسلامية ثم جاء الاستعمار ونسف الشريعة الاسلامية وأحل محلها القانون الوضعى ٠

ثم ألفنا القانون الوضعى ، ألفنا النقص والعجز كمـا يألف النـاس التعارض والتناقض الفكرى اذا عاشوا واستمروا عليه ، وأوضح دليل عـلى ذلك أن التشريع المصرى يعوزه الثبات ، وانه متردد فى التقليد ، فمرة يقلد أصحاب المنهج الفردى ، ومرة يقلد دعاة المنهج الجماعى وأبرز نقص فيـه وفى القانون الوضعى بصفة عامة انه يفتقد المصدر الحق اللازم الا ما قالوه عن ارادة الأمة ، وقد لا تريد الأمة جميع ما يصدر لها من تشريعات ٠

وقد يتساءل انسان : ما هو موقع الاجتهـاد ؟ أليس الاجتهـاد فى الشريعة الاسلامية فتحا لباب التصرف عقليا فيما يتعلق بأحكامها ؟ ٠

ونجيب على هذا بأن هناك فكرة خاطئة عند كثير من كبار المثقفين عن الاجتهاد وأنه تصرف عقلى لا يتقيد ٠

وحقيقة الاجتهاد أن يبذل الفقيه جهده ليصل الى حكم الحادثة كما جاء عن عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أو عهد الصحابة رضوان الله عليهم ٠

فان لم يجد له حكما فى هذا العهد بأن كانت المسالة قد حدثت بعد ذلك ٠٠٠ ففهمته أن يبذل جهده مع التقوى والاخلاص ، والنزاهة الكاملة ليضع المسألة تحت القاعدة الكلية المحرمة أو المبيحة أو الموجبة ٠٠ أو غير ذلك ٠

فاذا انتهى به اجتهاده الى أن يضعها تحت قاعدة كليـة تحرم يصبح الحكم حراما ، واذا أدى به اجتهاده الى أنها تدخل تحت قاعدة كلية مبيحة كان حكمها الاباحة ٠٠ وهكذا وعلى هذا فالاجتهاد عمل عقلى مستند الى النقل

فى الشريعة الاسلامية ، وله مقدمات وله وسائل لابد منها للمجتهد ، والا فلا يقبل اجتهاده ٠

ولابد له أيضا أن يحترم قواعد الاستنباط الإسلامية وهى قواعد أصولية مستقرأة من الأدلة الشرعية ، تضافرت على معنى واحد ، وقاعدة واحدة فأصبحت بهذا قطعية ٠

مثال هذه القواعد : الكتاب هو كلية الشريعة المدنى مبنى على المكى وكذا كل متأخر فى النزول مبنى على المتقدم لا ينبغى فى استنباط الأحكام الاقتصار على القرآن دون السنة لأنها مبينة وشارحة له ٠

كل دليل شرعى يمكن أخذه عاما ـ وان لم يكن بلفظ العموم ـ الا أن يقوم الدليل على انه خاص ٠

التكليف بالعزائم تكليف عام ، والرخص لا تخصصها وانما تسقط فرض القيام بها عمن جازت له الرخصة ٠

هذه اشارة موجزة الى الحدود التي تحفظ نظام الاجتهاد ، وان مما يضبط سير المجتهد أن يلاحظ أن المقصد الشرعى من وضع الشريعة هو اخراج المكلف عن داعية هواه ، حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد له اضطرارا وان اتباع الهوى فى الأحكام الشرعية مظنة الاحتيال على أغراض الشرع ٠

(وبعد) فلقد جاءت الشريعة الحنيفية السمحة بحفظ الضروريات المعتبرة للانسان كانسان ويحفظ حاجياته ، وبحماية حظه فى اشباع ما جبل عليه : من نيل الشهوات ، والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات ، دون اعتداء على حق الجماعة أو اخلال بواجباته نحوها ٠

وجاءت بحفظ الجماعة ومراعاة حقها فى الأمن والحياة والنمو وحفظ الأخلاق والآداب وبناء الجوانب الروحية والمادية معا ٠

ولذا فهى بالمنطق ، وبالحق وبالشرع المصدر الأساسى للتشريع لهذه الأمة : ولقد عكف الأستاذ العالم الدكتور عبد الحميد متولى فى هذا الكتاب على دراسة مبدأ « الشريعة الاسلامية مصدر أساسى للتشريع فى الدستور »٠

فنظر فيه نظرات الفقيه الجامع المجتهد ، وانتهى الى آراء فى وجه تطبيق هذا المبدأ ومدى هيمنته على القواعد القانونية السابقة له ، أو اللاحقة عليه ٠

ووضع آراءه الفقهية القيمة أمام العلماء والمجتهدين وفقهاء القانون. يتبادلون حولها النظر والرأى ، رجاء أن تعود الشريعة الاسلامية بالحق الى مكانها الأصيل الصحيح ٠

وكل علماء الاسلام متفقون مع الأستاذ عبد الحميد متولى فيما يتعلق بالهدف والغاية أى فيما يتعلق بوجوب أن تكون الشريعة الاسلامية المصدر الأساسى بل المصدر الوحيد للقانون ٠

وفيما يتعلق بالتفصيلات والجزئيات قد يختلف الانسان أو يتفق مع الأستاذ عبد الحميد متولى فى بعض آرائه ، ولكن الانسان اذا اختلف أو اتفق معه فانه يقر فى وضوح بالجهد المبذول المشكور الذى قام به الأستاذ عبد الحميد متولى ٠٠

والأستاذ عبد الحميد متولى قمة من قمم الفقه الدستورى فى مصر ٠٠ وقد جاء هذا الكتاب نتيجة لدراسات طويلة فى سنوات عدة وكان ثمرة لجهد مستمر ودراسة مستفيضة ٠

ومن أجل ذلك فاننا وان كنا لا نتفق معه فى بعض الأمور فاننا نعلن أننا نتفق معه فى الغاية التى ألف الكتاب من أجلها ٠ وهذه الغاية نعمل لها ويعمل لها كل محب لدينه ووطنه ٠

ونرجو الله سبحانه وتعالى أن نصل بجهودنا المتكاتفة الى أن تأخذ الأمة بالتشريع الاسلامى وعند ذلك يطمئن الناس على دمائهم وأعراضهم وأموالهم ٠

والله ولى التوفيق ٠٠

القاهرة فى ٣ من رمضان ١٣٩٥ هـ

٨ من سبتمبر ١٩٧٥ م

الامام الأكبر
شيخ الأزهر
دكتور عبد الحليم محمود

الاهـــــداء

الى ذكرى أول عالم من علماء القانون فى مصر ، فى هذا العصر ، وفى غير هذا العصر ، عنى بدراسة الشريعة الاسلامية ، حتى بلغ من بحار بحوثها الأعماق ، ورفع فى المؤتمرات الدولية للقانون المقارن علمها عاليا فى الآفاق ، حتى عرف علماء القانون فى الغرب للشريعة — بين الشرائع — أصـــالتها ، واعترفوا بسمو مكانتها .

الى أستاذ القانون الذى كان دائما يدافع عما يؤمن به انه الحق ، لوجه الله ، ولوجه الحق ، فكان فى جميع أدوار حياته لا يستشعر أمام أداة الطغيان أية رهبة ، ولا لدى أصحاب السلطان أية رغبة ، لا يطرب للوعـــود ، ولا يضطرب للوعيد ، حتى كأنه — وقد خلق الناس من لحم ودم — قد خلق من دم وحديد .

الى الرجل العظيم ، والصديق الحميم ، الأســـتاذ الأكبر الدكتـــور عبد الرزاق السنهورى .

أهدى أول كتاب أخرجه الى عالم الوجود ، بعد أن خرجت منه الى عالم الخلود(١) ، كما أهدى الأبيات التالية :

سلام عليه سلام عليـــــه على من بنى مجـــده بيديه
ومن كان يلقى جسام الخطوب وما فارقت بســـمة شفتيه
وكنا — اذا ما صعاب الأمور تجيىء الينا — نروح اليـــه
وكان دواما عـــزيزا على وكنت دواما عـــزيزا عليـــه
وكان الوفاء — اذا ما الجفاء يحل لدينـــا — شفيعى لديه .
طواه المنون وهيهات يطوى عن القلب ذكرى علا أصغريه

صديقك
عبد الحميد متولى

---

(١) انتقل الفقيد العظيم الى رحمة الله فى يولية ١٩٧١ م (عن ٧٦ عاما) .

تقديم الكتاب

شرفنى العالم الجليل فضيلة الامام الأكبر الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود ، بأن وجه الى الدعوة أن أضع مؤلفا موضوعه : « الشريعة الاسلامية صالحة لكل زمان ومكان(١) • ولما أن أبديت لفضيلتـه رغبتى أن أعـالج الموضوع من زاوية مادة تخصصى ، أى من الناحية الدستورية بادر بالموافقـة على تلك الرغبة •

وانه لما زادنى غبطة وشرفا أن هذه الدعوة انما وجهت الى :

أولا : من رجل وجدتنى ــ منذ أن عرفت عن شخصيته وصفاته ما عرفته وقرأت من كتبه وكتاباته ما قرأته ، وسمعت من كلماته ما سمعته ــ وجدتنى أجله غاية ما يصل اليه الاجلال ، فكان من ذلك أن أقبلت على قبول ما طلب الى ــ على الرغم مما كان ملقى من أثقال أعباء العمل على كتفى ــ أسرع وأسعد ما يكون القبول والاقبال •

ثانيا : لأن تلك الدعوة الكريمة قد هيأت ومهدت لى السبيل لأن أؤدى واجبا علميا وقوميا ودينيا ، وليس ثمة ما يبعث الغبطة الى النفس من أن تهيأ لها الفرصة لخدمة واحد فحسب من هذه الواجبات الثلاثة ، فـأى مدى تبلغ بها الغبطة حين يهيأ لها بعمل واحد خدمة هذه الثلاثة معا ؟

ان القراء الذين سبق لهم أن شرفونى وقرأوا لى كتابا مما سبق أن كتبت فى هذه المواضيع المتصلة بالشريعة أو الاسلام ، لا ريب أنهم يعلمون ويعرفون منه وعنى فيما يعرفون أننى أقوم بمثل هذا البحث ، لا كما يقوم

---

(١) كان ذلك بخطاب من فضيلته مؤرخ فى أول ربيع الآخر سنة ١٣٩٢ هـ ــ ١٤ مايو ١٩٧٢ •

به رجل من رجال الدين ، أو من علماء الشريعة ، مهمته الأولى هى الدفاع عن العقيدة ، أو عن الشريعة ، وانما أقوم به كرجل من رجال البحث العلمى ، يبحث أولا عن الحقيقة ، فيعرض فى كل مسألة مختلف وجهات النظر ، ويزن آراء المؤيدين والمعارضين بميزان العلم ، أى بميزان البحث والفحص والدرس والنقد ، ثم يدافع عما يؤمن به أنه الحق : لوجه الله ، ولوجه العلم ، ولوجه الوطن ، ولوجه الحق .

هذه هى الروح التى سيطرت ، ودائما تسيطر على كل ما سطرت وأسطر ، يحس بها القارىء حسا ، ويكاد يلمسها لمسا ، فى السطور ، وفيما بين السطور ، ولله عاقبة الأمور .

مقدمة

١ ـ حول الخلاف بين أن يكون النص فى الدستور « مبادىء الشريعة الاسلامية المصدر الرئيسى للتشريع » أو أنها « مصدر رئيسى للتشريع » ٠

٢ ـ أى أنواع المصادر ؟

٣ ـ أى أنواع التشريع ؟

٤ ـ التقسيم والمنهج ٠

١ ـ نص الدستور المصرى الجديد (لعام ١٩٧١ م) ـ بالمادة ٢ ـ على أن « مبادىء الشريعة الاسلامية مصدر رئيسى للتشريع »(١) :

ولعل القراء لا يزالون يذكرون عن أعمال لجنة الدستور ما جرى ، حول اقتراح هذا النص من مناقشات دارت وثارت بين جدران قاعة احدى لجانها الفرعية ، وطال مداها ، ثم تردد بين أعمدة الصحف صوتها وصداها ، وكانوا بين فريقين : فريق ينادى بأن يكون النص : « الشريعة الاسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع » ، وفريق ثان يكتفى الى ما أشارت اليه المذكرة التفسيرية لهذا الدستور من أن « وضع النص بهذه الصيغة توجيه للمشرع وجهة اسلامية دون منعه من استحداث أحكام من مصادر أخرى ، فى أمور لم يضع الفقه الاسلامى حكما لها ، أو يكون من المستحسن تطوير الأحكام فى شأنها تمشيا مع ضرورات التطور الطبيعى على مر الزمن ، بل ان فى النص ما يسمح مثلا بالأخذ بالقوانين الجزائية (الجنائية) الحديثة مع وجود الحدود فى الشريعة الاسلامية ، وكل ذلك ما كان ليستقيم لو قيل : « الشريعة الاسلامية هى **المصدر الرئيسى** للتشريع » ٠ ، اذ مقتضى هذا النص عدم جواز الأخذ عن مصدر آخر فى أى أمر واجهته الشريعة بحكم مما قد يوقع المشرع

---

(١) وقد جاء بمثل هذا النص دستور اتحاد الجمهوريات العربية (الصادر فى أول سبتمبر ١٩٧١ م) بالمادة (٦) ٠

فى حرج بالغ اذا ما حملته الضرورات العملية على التمهل فى التزام رأى الفقه » .

كلمة نقد — ولقد فات واضعى هذه المذكرة التفسيرية ، كما فاتت أولئك وهؤلاء أمور كثيرة :

فأولا : فاتهم أنه سواء كان النص هو أن الشريعة هى « المصدر الرئيسى » أو أنها « مصدر رئيسى » للتشريع ، فانه طالما كان ذلك النص انما ورد فى الدستور ، وطالما لم ينص فى الدستور على مصدر آخر سواها ، فانه ينبنى على ذلك أن الشريعة هى وحدها المصدر الرئيسى ذو المرتبة الأعلى ، بينما تعد المصادر الأخرى — التى ينص عليها فى القوانين العادية (كالقانون المدنى والقانون الجنائى وغيره) مصادر ذات مرتبة أدنى ، لا يجوز لها أن تتعارض مع مبادىء الشريعة الاسلامية ذاتت المرتبة الأعلى ، وذلك لأن الدستور (بما يرد فيه من أحكام يعد — كما هو معلوم — ذا مرتبة أعلى من مرتبة القوانين العادية ، فهذه لا يجوز لها أن تتعارض نصوصها مع نصوصه — وينبنى على ذلك أمران :

الأمر الأول : أن هذين التعبيرين : « المصدر الرئيسى » ، و « مصدر رئيسى » هما فى هذا المقام لا يختلفان مغزى ومعنى ، وان اختلفا اختلافا يسيرا لفظا ومبنى ، وبذلك يتبين أن الخلافات والمناقشات والمنازعات التى ثارت كان شأنها شأن مسدس يطلق فى الفضاء ، لا يحدث الا بعض الضوضاء ولكن آثاره هباء فى هباء .

والأمر الثانى : أنه يترتب على أى من هذين النصين أن التشريع يجب أن يكون متفقا مع مبادىء الشريعة الاسلامية ، والا عد مخالفا للدستور ،وجاز الطعن فيه بعدم دستوريته ، على أنه توجد فى هذا المقام عدة اعتبارات يجب مراعاتها أولا ، وسوف نعرض لبيانها فيما بعد تفصيلا (وذلك فى المبحث الثالث من هذا الكتاب) على أننا سنعود اليها بعد قليل ، بالقليل من التفصيل(١) .

ثانيا : يتبين من المذكرة التفسيرية لدستور الكويت أن واضعيها يرون

---

(١) ولقد حكمت أخيرا المحكمة العليا برئاسة المستشار بدوى حمودة (فى أول مارس ١٩٧٥) بأن الدستور لا يكفل حماية اقامة شعائر العقيدة البهائية ، لاخلالها « بالنظام العام فى البلد الذى يقوم فى أصله وأساسه على الشريعة الاسلامية » .

أن النص على أن الشريعة الاسلامية هى « المصدر الرئيسى للتشريع » يؤدى الى منع المشرع من استحداث أحكام من مصادر أخرى فى أمور لم يضع الفقه الاسلامى حكما لها ، أو يكون من المستحسن تطوير الأحكام فى شأنها مع ضرورات التطور الطبيعى على مر الزمن ٠

ان وجهة النظر هذه كان يصح الأخذ بها والتسليم بصحتها لو أننا أخذنا بالرأى القائل بقفل باب الاجتهاد ، ونرى أنه لا يمكن التسليم بهذا الرأى غير السليم ، لا سيما فى العصر الحديث ، أما اذا تقرر أن باب الاجتهاد مفتوح فانه لا يغدو اذا من صواب الرأى أن نرى أن الشريعة الاسلامية تحول دون استحداث أحكام من مصادر أخرى لمسألة من المسائل الجديدة التى لم تعرض لفقهاء المسلمين القدامى طالما كانت تلك الأحكام مما تقضى به المصلحة، ومما لايتعارض مع مبادىء الشريعة ، وهذا هو مما قام به بعض العلماء الأجلاء من أعضاء مؤتمر علماء المسلمين بالقاهرة (لا سيما فى دورته السابعة فى سبتمبر ١٩٧٢ م) — ثم مما يجدر بنا هنا أن نشير اليه فى وجيز من العبارة ، مجرد اشارة ، هو أن من مبادىء الشريعة وأحكامها النزول على أحكام الضرورات ، ورفع الحرج (كما سنبين فى غير القليل من التفصيل ، فى المبحث الثالث) ٠

ثالثا : أما ما ذكرته المذكرة التفسيرية من أن ذلك النص (بأن «الشريعة الاسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع ») ومقتضاه (عدم جواز الأخذ عن مصدر آخر فى أى أمر واجهته الشريعة بحكم مما قد يوقع المشرع فى حرج بالغ اذا ما حملته الضرورات العملية على التمهل فى التزام رأى الفقه الشرعى فى بعض الأمور ٠٠٠ الخ) ، فتلك أقوال ذات دلالة بينة لا يعوزها بيان ، على أن أصحابها قد فاتهم ما سبقت لنا الاشارة اليه من أن فى مقدمة أحكام الشريعة ومبادئها : مبدأ نفى الحرج والنزول على أحكام الضرورة ، وكذلك الأخذ بسنة التدرج ، ومراعاة روح الاعتدال ، وهذه المبادىء لا تسوغ فحسب — على حد تعبير المذكرة التفسيرية — مجرد « التمهل فى التزام رأى الفقه الشرعى فى بعض الأمور» انما تسوغ الاعفاء من تطبيق النص أو من الأخذ بالحكم الشرعى فى بعض الحالات (مما سنبينه تفصيلا فى المبحث الثالث) ٠

٢ ـ أى أنواع المصادر ؟

اذا كان البعض قد نادى بأن تكون الشريعة هى « المصدر الرئيسى » أو هى « مصدر رئيسى » للتشريع ، فانه يجدر بنا هنا أن نتساءل : أى أنواع المصادر تعد الشريعة فى هذا المقام ؟

انه من الأوفق ـ فيما يبدو لنا ، قبل أن نجيب على هذا السؤال — أن نبدى الملحوظات التالية :

ان فقهاء القانون حين يعالجون بحث موضوع « المصـــادر » فهم انما يتكلمون عن مصادر « **القانون** » (بمعناه العام الواسع Droit) لا مصادر « **التشريع** » (أو القانون بمعناه الخاص الضيق Loi) • وليس هو فحسب شأن فقهاء القانون ، بل ان ذلك هو كذلك شأن متون Codes القـــوانين (كالقانون المدنى أو القانون التجارى وغيرهمـــا) ، فيجب الا يفوتنـــا أن التشريع ذاته هو من مصادر القانون (بمعناه العام الواسع) بل هو أهم تلك المصادر •

ونلاحظ أن تلك المناقشـــات التى ثارت انما دارت حول الشريعـــة كمصدر « للتشريع » لا « للقانون » ، وكذلك كان شأن النص الذى ورد فى الدستور الجديد لجمهورية مصر (كما قدمنا)(٢) •

« فالقانون » بمعناه العام الواسع Droit هو مجموعـــة القواعد التى تنظم العيش فى جماعة ، والتى تلزم الدولة الأفراد على احترامها ولو بالقوة • أما « التشريع » أو القانون « بمعناه الخاص الضيق » Loi فهو ذلك الجزء من تلك القواعد (المشار اليها) التى تصدر من السلطة التشريعية العادية ، فالقانون بمعناه العام (الواسع) يشمل غير التشريع كالعرف •

ويلاحظ أنه يطلق فى لغتنا على « التشريع » كلمة « قانون » ، ولعـــل مرد ذلك أن غالبية تلك القواعد القانونية انما تصدر عن طريق التشريع •

---

(٢) كما كان شأن دستور اتحاد الجمهوريات العربية (الصادر فى سبتمبر سنة ١٩٧١ م) ، ودستور دولة الكويت ، ودستور الجمهورية العربية السورية •

أما وقد انتهينا من هذه الملحوظة أو الكلمة التمهيدية فاننا ننتقل الى الاجابة على ذلك السؤال الذى تساءلناه ٠

ان مصادر القانون — كما هو معلوم — ذات أنواع مختلفة ، اختلفت سماتها باختلاف مسمياتها ، فهى تشمل المصادر المادية (أو الموضوعية) والمصادر التاريخية ، والمصادر الرسمية ، والمصادر التفسيرية(٣) ٠

فالمصدر المادى (أو الموضوعى) والمصدر الرسمى هما المصدران الرئيسيان اللذان يكونان القاعدة القانونية (أو القانون) ٠

(أ) **فالمصادر المادية** (أو الموضوعية) : هى التى يستمد منها المشرع (أو العرف) مادة القاعدة القانونية ومضمونها ، وبعبارة أخرى : ان تلك المصادر هى المادة الأولية المكونة لجوهر القاعدة القانونية (أو القانون) ٠ وتلك المصادر تتكون فى الواقع من عناصر مختلفة تكون ما نسميه « ظروف البيئة » من نواحيها الاجتماعية والسياسية والعقائدية والعقلية والتاريخية والجغرافية وما يسود فيها من النزعات المثالية والأخلاقية ، وبوجه عام ما نسميه بالرأى العام ٠

مما تقدم يتبين أن ما يطلق عليها **المصادر التاريخية** تنطوى تحت المصادر المادية ، لأن القانون يستمد أحيانا مادته ومضمونه من تلك المصادر التاريخية(٤) ٠

(ب) **المصادر الرسمية** : القاعدة القانونية ليست فحسب عبارة عن

(٣) لزيادة التفصيل يراجع فى بيان هذه المصادر : « أصول القانون » للاستاذ الدكتور حسن كيرة (الطبعة الثانية) ١٩٥٩ — ١٩٦٠ م ص ١٧٢ — ١٩٩ ، ٢٥٤ — ٢٧٢ — ونظرية « القانون » للاستاذ الدكتور عبد الفتاح عبد الباقى (طبعة ١٩٥٤ م) ص ١١٣ — ١٩٥ ، و « المدخل للعلوم القانونية » للاستاذ الدكتور عبد المنعم البدراوى (طبعة ١٩٦٠ م) ص ١٥٦ — ٣٨٢ ٠

(٤) راجع « نظرية القانون » للدكتور عبد الباقى حيث نجده (ص ١١٤) يتكلم عن المصادر التاريخية داخل اطار الكلام عن « المصادر المادية أو الموضوعية » وتحت عنوانها ، ونجده يقول ما نصه : « وقد تستمد مادة القانون من السوابق التاريخية التى مرت بها الأمة أو مرت بها أمة أجنبية ، ويسمى هذا النوع من المصادر المادية بالمصادر التاريخية ٠٠ الخ » ٠

« جوهر » (أى مادة أو موضوع) بل هى كذلك « شكل » ، أى أنها يجب أن تصدر من هيئة مختصة بعد اجراءات معينة ، أى أنها تظهر فى « شـــكل » قانون ، فاذا كانت المصادر المادية (أو الموضوعية) هى التى تعبر عن ذلك « الجوهر » ، فان المصادر الرسمية هى التى تعبر عن ذلك « الشكل » الذى يجعل من ذلك الجوهر قانونا واجب الاحترام له صبغة الالزام • فحين نريد أن نعرف ما اذا كانت هناك قاعدة قانونية ما فليس علينا أن نبحث الا فى المصادر الرسمية وحدها (أى المصادر ذات القوة الملزمة) ، وهذه الصبغـة الملزمة هى التى تميز المصادر الرسمية عن غيرها من المصادر •

وتختلف المصادر الرسمية من جماعة الى أخرى ، على أنه يمكن القول أن التشريع والعرف يعتبران كقاعدة عامة أهم المصادر الرسمية للقانون فى العصر الحديث ، واذا كان التشريع يعد فى هذا العصر أهم المصادر ، فقد كان العرف هو أهمها بل وأول ما عرف منها قديما •

(جـ) **أما المصادر التفسيرية** فى هذا العصر : فهى تتلخص فى القضـــاء والفقه ، وكذلك فى المصادر التاريخية(٥) •

ولقد كان القضاء والفقه يعدان من المصادر الرسمية فى بعض الشرائع القديمة ، كما كان الشأن فى القانون الرومانى — ولا تزال أحكام القضـــاء (السوابق القضائية) تعـــد حتى اليوم فى البـــلاد الانجلوسكسونية من المصادر الرسمية للقانون(٦) •

ومن مبادىء الشريعة الاسلامية أن اجماع الفقهاء (المجتهدين) فى عصر

---

(٥) لاحظنا أن فقهاء القانون الذين يعرضون لبيان المصادر التفسيرية يفوتهم ان يذكـروا بينها المصادر التاريخية — راجع مثلا مؤلف الاستاذ الدكتور البـــدراوى (المرجع الســابق) ص ١٥٨ •

(٦) فحكم أية محكمة فى انجلترا يلزم قانونا المحكمة التى أصدرته بأن تتبعه فى القضايا المماثلة التى ترفع اليها فيما بعد ، كما يلزم جميع المحاكم الاخرى الادنى منها مرتبة • وحكم محكمة مجلس اللوردات ، وهى المحكمة العليا فى البلاد ، يلزمها فى القضايا المماثلة التى ترفع اليها ، كما يلزم جميع المحاكم الانجليزية الاخرى ، ولا يمكن العدول عنه الا بسن قانون يقضى بذلك — راجع كتاب الاستاذ الدكتور عبد الباقى (المرجع السابق) ص ١٩٢ ، ١٩٣ •

من العصور على قاعدة ما ـ يجعل منها قاعدة ملزمة واجبة الاتباع ، أى أنه يعد ـ على حد تعبير رجال القانون ـ من المصادر الرسمية فى البلاد التى تتبع أحكام الشريعة الاسلامية ٠

الخلاصة : أى أنواع هذه المصادر المختلفة تعد اذا **مبادىء الشريعة** الاسلامية فى هذا المقام ؟ ٠

يبدو لنا أن الشريعة تمثل هنا نوعين من المصادر :

فهى تعد هنا (أولا) : مصدرا موضوعيا (أو ماديا) ، وبخاصة مصدرا تاريخيا ، وقد سبق لنا أن ذكرنا أن المصادر الموضوعية تنطوى تحتها وداخل اطارها ما تسمى بالمصادر التاريخية ٠ والمصدر التاريخى كما يعرفونه « هو المصدر القانونى الذى أخذ عنه القانون الوضعى بعض أحكامه »(٧) ٠

(ب) أما التشريعات القائمة وقت صدور الدستور ، أى السابقة على صدوره ، فانه مما لا يصح ادعاؤه بصددها أن يقال بأن المادة ٢ من الدستور (التى تنص على أن « مبادىء الشريعة الاسلامية مصدر رئيسى للتشريع ») قصد بها اعتبار هذه التشريعات الموزعة بين مختلف القوانين ، (كالقانون المدنى وقانون العقوبات وغيرهما) والمخالفة لمبادىء الشريعة تعد باطلة أو

---

(٧) فمثلا يعتبر القانون الفرنسى المصدر التاريخى لكثير من قواعد القانون الوضعى المصرى ، وكذلك تعتبر قواعد الفقه الاسلامى مصدرا تاريخيا لبعض أحكام القانون المدنى المصرى كاحكام الشفعة وانتقال الملكية بعد الوفاة بالارث والوصية وأحكام الاهليه والولاية على المال ، وبهذا المعنى أيضا يكون القانون الفرنسى القديم والقانون الرومانى مصدرين تاريخيين للقانون الفرنسى ٠

راجع فيما تقدم كتاب الاستاذ الدكتور البدراوى (المرجع السابق) ص ١٥٧ ٠

كما يعد القانون الكنسى اليوم مصدرا تاريخيا للقانون فى كثير من بلاد الغرب ٠ والقانون الكنسى ليس مصدره الرسمى المباشر الدين المسيحى داته ، وانما مصدره الكنيسة ذاتها ، واجتهاد فقهائها وقضاتها اجتهادا يستلهم روح الدين المسيحى ، وقد استطاع رجال الكنيسة ـ فى العصر الذى أتيح لهم فيه جانب كبير من النفوذ والسلطان ـ أن يفرضوا على الناس الى جانب قواعد القانون الرومانى السائد حينئذ فى أغلب بلاد الغرب ـ قواعد قانونية فى الشئون المتصلة بالزواج والطلاق والميراث والوصية والعقود ، وهى قواعد لم ينزل بأكثرها الدين المسيحى الذى اعتزل فى نشأته السلطة وابتعد عن نطاق القانون » ٠

كان ذلك نقلا عن كتاب الاستاذ الدكتور كيره (المرجع السابق) ص ٢٥٧ ـ ٢٥٩ ٠

ملغاة ، فلو كان هذا هو ما تعنيه هذه المادة لنصت على ذلك صراحة ، فمما لا يقبل ادعاؤه أن أمرا أو تفسيرا له مثل هذه الخطورة ينطوى على مثل هذه الهزة العنيفة لكيان وبنيان النظام التشريعى للبلاد ، يكتفى فيه بمثل ذلك النص ، الذى نحيط بتفسيره ومدلوله — فيما يتعلق بالتشريعات السابقة شائنة شائبة الغموض .

ومن ناحية أخرى فان مثل هذا التفسير يتعارض مع روح التشريع الاسلامى ، التى تتطلب اتباع روح الاعتدال ، وسنة التدرج ، ومراعاة مبادىء المصلحة والضرورة ، ونفى الحرج (مما سنبينه تفصيلا فى المبحث الثالث) .

ولقد كان مما يقضى به واجب المشرع الدستورى أن ينص على فترة انتقال (مثلا ثلاث أو أربع سنوات) ينظم أحكامها ، ويطلب فيها من السلطة التشريعية مراجعة التشريعات القائمة (أى السابقة على الدستور) والعمل تدريجيا على ازالة ما قد يكون بين بعضها وبين مبادىء الشريعة من تعارض (مع مراعاة تلك الاعتبارات التى أشرنا اليها وسنفصلها فيما بعد) .

وتعد (ثانيا) : بداهة مصدرا رسميا حيث ان النص عليها فى الدستور كمصدر للتشريع قد أسبغ على مبادئها **صبغة الالزام** . وهنا يجدر بنا أن نتساءل : **ما هو كنه ذلك الالزام ؟**

الرأى عندى أن علينا فى هذا المقام أن نفرق بين نوعين من التشريعات :

(أ) التشريعات التالية على صدور الدستور ، وهذه يجب ألا تتعارض مع مبادىء الشريعة الاسلامية ، والأصح الطعن فيها بعدم دستوريتها .

٣ — أى نوع من أنواع التشريع ؟ :

نلاحظ أن المناقشات التى دارت حول نص المادة — ٢ — من الدستور لم تبين صراحة أى نوع من أنواع التشريع يعنيه ذلك النص ؟ فللتشريع — كما هو معلوم — ثلاثة أنواع هى فى الوقت ذاته ثلاث مراتب بعضها فوق بعض درجات :

(أ) فعلى رأسها نجد التشريع الأساسى وهو الدستور .

(ب) ثم يليه التشريع العادى الصادر من السلطة التشريعية (القوانين) .

(ج) ثم يأتى فى المرتبة الدنيا التشريع الثانوى الصادر من السلطة التنفيذية ، وهو يشمل اللوائح (على اختلاف أنواعها) .

ويترتب على تسلسل هذه الأنواع أو المراتب من التشريع أنه لا يجوز للتشريع ذى المرتبة الأدنى أن يتعارض مع التشريع ذى المرتبة الأعلى منه(١) .

وانه مما لا سبيل للريب فيه أن ما كانت تعنيه تلك المناقشات — كما أن الذى يعنيه نص المادة (٢) انما هو التشريع العادى ، أى الصادر من السلطة التشريعية ، فلقد جرى العرف — فيما جرت عليه لغة رجال القانون — أن كلمة « التشريع » ، حين تذكر دون وصف آخر انما تعنى التشريع الصادر من السلطة التشريعية (أى القوانين العادية) .

ويبدو لنا أن النص على أن تكون « مبادىء الشريعة الاسلامية مصدرا رئيسيا للتشريع » يعد بمثابة خطوة تمهيدية للنص مستقبلا على أن تكون الشريعة مصدرا رئيسيا للدستور ، نزولا على مقتضيات بل ضرورات التنسيق والانسجام بين التشريع الأساسى للدولة (وهو الدستور) والتشريعات العادية (القوانين) .

فمثل هذا النص (المادة ٢) يتطلب — كما قدمنا — الا يتعارض التشريع مع مبادىء الشريعة ، كما أن اعتبار التشريع فى مرتبة أدنى من مرتبة الدستور هو أمر يتطلب — كما بينا — ألا يتعارض التشريع مع الدستور ، فاذا كان الدستور متعارضا مع مبادىء الشريعة فانه سيترتب على ذلك أن يكون التشريع مخالفا لأحدهما ، فتلافيا لهذا الحرج الذى قد يضطر اليه المشرع ، وتحقيقا لما يجب أن يكون هناك من التناسق والانسجام بين التشريع والدستور من ناحية ، وبين التشريع والشريعة من ناحية أخرى كان واجبا ألا تتعارض أحكام الدستور مع مبادىء الشريعة .

---

(١) وهذه احدى نتائج مبدأ « سيادة القانون » ، أو المشروعية (أو مبدأ « سيطرة أحكام القانون » كما نؤثر تسميته ، لأن « السيادة هى للأمة ، وليست للقانون) .

٤ ـ المنهج والتقسيم :

أما المنهج الذى تفرضه علينا الدراسة العلمية الموضوعية فيتلخص فى أننا سنعرض أهم ما قيل ، بل وما يمكن أن يقال مما لم يسبق لباحث أن قال به ـ سواء كان ذلك القول الى جانب الرأى القائل بصلاحية الشريعة كمصدر أساسى للدستور ، أو الى جانب الرأى المعارض • ثم ننتقل بعد ذلك الى مناقشة مختلف الآراء ، مبينين الآراء التى نرى الأخذ بها ، وتلك التى نرى النبذ لها ، مع بيان الأدلة التى نستند اليها ، والمراجع التى نعتمد عليها •

وبذلك فان الموضوع ينقسم الى أربعة مباحث ، نختتمه بخاتمة

المبحث الأول :

نعرض فيه وجهة نظر الرأى القائل بعدم صلاحية الشريعة كمصدر أساسى للدستور •

المبحث الثانى :

نعرض فيه وجهة نظر الرأى القائل بصلاحية الشريعة كمصدر أساسى للدستور • •

المبحث الثالث :

نخصصه لمناقشة ما يستحق أن يكون موضعا للمناقشة من مختلف الآراء ، وسوف نمهد لتلك المناقشة ببعض مباحث (يتضمنها « المطلب الأول ») نلقى بها بعض الأضواء أمام القراء ، قبل أن نستمد منها أضواء تنير أمامنا طريق نقاش مختلف الآراء •

والمبحث الرابع :

سنبين فيه الأسباب التى تدعونا الى مناصرة الرأى القائل بصلاحية الشريعة كمصدر أساسى للدستور ، وذلك الى جانب ما يكون قد سبق لنا بيانه ، فنتكلم عن « سمو الشريعة الاسلامية » فيما شهد بذلك علماء القانون فى الغرب والمؤتمرات الدولية للقانون المقارن •

ثم نتكلم عن مظاهر سمو الحضارة الاسلامية وبما ذكره المؤرخون والعلماء الغربيون عنها •

وأخيرا : نبين أن من تلك الأسباب ملء أو سد الفراغ الثقافى والتشريعى .

وفى الخاتمة : نبدى بعض ملحوظات عامة نضع على رأسها دور كل من علماء الفقه الاسلامى ، وعلماء القانون للنهوض بالشريعة الاسلامية .

والله الموفق .

* * *

المبحث الأول

الرأى القائل بعدم صلاحية الشريعة الاسلامية كمصدر أساسى للدستور

تمهيــــد :

هناك بعض اتهامات وانتقادات توجه الى الاسلام والى صلاحية الشريعة كأساس للتشريع بوجه عام ، وللتشريع الدستورى بوجه خاص ، فى هـذا العصر .

أولا : اتهام الشريعـــة بالجمود (لا سيما بعـــد أن تقرر قفـل باب الاجتهاد) .

ثانيا : يقولون ان الاسلام دين فحسب ، وان لتدخل رجال الدين فى الميدان السياسى الكثير من المساوىء .

ثالثا : وان الخلافة — وهى فيما يرى علماء المسلمين أصل من أصـــول الحكم فى الاسلام — نظام أصبح لا يتفــق مع سنة التطـــور ومع روح هـــذا العصر .

رابعا : ويقولون ان الاسلام يقضى بقطع يد السارق وبجلد شـــارب الخمر ، وهذه العقوبات (وغيرها مما يطلق عليها جرائم « الحدود ») أصبحت مما لا يتفق كذلك مع روح هذا العصر ، أى مما لا يمكن له أن يتقبلها .

خامسا : وان الشريعة الاسلامية لا تسوى بين المسلمين وغير المسلمين من رعايا الدولة .



— ١ —

اتهام الشريعة بالجمود

يوجه هذا الاتهام بوجه خاص من بعض المستشرقين ، فنجد مثلا أحدهم (زييس Zeys) — وهو من كبار رجال القانون — يقول فى مؤلف له عن التشريع الاسلامى(١) ما نصه : « ان الشرع الاسلامى محكوم عليه بالجمود »

---

(١) والمؤلف بعنوان : Traité élémentaire de droit
(طبع بالجزائر عام ١٨٨٥/جـ ١ ص ٩ .

ـ ويقول مستشرق آخر (جرونيباوم) : « ان القرآن عاد فى أحوال معينة فنسخ وصايا بعينها أنزلت على نبيه مستعيضا عنها بآت « خـــير منها أو مثلها » (سورة البقرة) ، فلما انتقل الرسول الى جوار ربه قضى على وسيلة هذا التغيير الأساسى أو تلك المسايرة للظروف »(٢) ·

وكثير من المستشرقين ينسبون الى الاسلام ـ فيما كتب المفكر الاسلامى الكبير مالك بن نبى ـ حالة التخلف الراهنة فى العالم الاسلامى »(٣) ·

وكتب الأستاذ الكبير على بدوى ـ فى بحث قدمه الى مؤتمر القـــانون المقارن فى لاهاى سنة ١٩٣١ ـ يقول : انه يتبين من التقارير التى قدمهـــا بعض الأساتذة الأجانب الى المؤتمر أنهم يتهمون الشريعة الاسلامية بالجمـــود وبأنها لا تقبل فى ساحتها أية فكرة جديدة ، ثم يقول : « والواقع أن هذه فكرة سائدة فى أووربا منذ أمد طويل »(٤) ·

ويقصد بالجمود (أو التقليد) الوقوف عند آراء الأئمة الأربعة ·

أسباب اتهام المستشرقين للشريعة بالجمود :

تتلخص أهم تلك الأسباب فيما يلى :

أولا : لأن الشريعة الاسلامية ذات صبغة دينية ، ونجد أن الدين يبدو فى نظر الكثيرين (كما يبدو فى نظر الفقه الحديث) هو والقـــانون بمثابة ظاهرتين متنافرتين أى غير مؤتلفتين اذ يعد الدين ذا صبغة جامدة ثابتة غير متغيرة ، بينما يعد القانون ذا صبغة متطورة متغيرة ، كما أن الدين يتعلق

---

(٢) راجع للاستاذ جرونيباوم Grunebaum الاستاذ بجامعة شـــيكاجو ورئيس مؤتمر علماء البحوث الاسلامية الذى عقد ببلجيكا عام ١٩٥٣) راجع كتابه « حضارة الاسلام » ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد وراجعه الاستاذ الكبير العميد عبد الحميد العبادى (طبعة ١٩٥٦ م) ص ١٨٤ ·

(٣) راجع للاستاذ مالك بن نبى مؤلفه القيم : « انتاج المستشرقين وأثره فى الفكر الاسلامى الحديث » (طبع بالقاهرة عام ١٩٧٠ م) ص ٣٠ ·

(٤) راجع بحثه
«Relations Historiques et Ethmologiques des religions et du droit.»
قدمه الى مؤتمر القانون المقارن فى لاهاى سنة ١٩٣١ ، نشر بمجلة القانون والاقتصاد عدد يناير ١٩٣٣ م ·

بضمير الفرد (أو عقيدته) ، بخلاف القانون فهو يتعلق بالمصالح الاجتماعية ، الأول صادر عن الله ، والثانى صادر عن الدولة .

ومما تجدر ملاحظته ـ كما يذكر الأستاذ على بدوى ـ أن هاتين الظاهرتين (الدين والقانون) اللتين تعدان اليوم فى نظر البعض متعارضتين لم يكن ذلك شأنهما فى أقدم عصور التاريخ ، اذ أنهما لم تكونا تعدان سوى شيء واحد يصدر عن مصدر واحد ، فقد كان العرف القانونى صادرا عن المعتقدات الدينية وكان القاضى هو الكاهن(٥) » .

ثانيا : ومن تلك الأسباب التى دعت أولئك المستشرقين الى ذلك الاتهام أن رجال الفقه الاسلامى لم يفكروا أن ينشروا المبادىء الصحيحة للشريعة الاسلامية باحدى اللغات الأوربية(٦) . على أننا نلاحظ فى السنوات الأخيرة أنه قد بدأ التطور فى هذا الاتجاه السليم .

ثالثا : ونضيف الى تلك الأسباب جهل فقهاء القانون الغربيين (اللهم الا فى النادر) باللغة العربية التى هى وحدها الأداة التى تمكنهم من الوقوف على آراء رجال الفقه الاسلامى(٧) .

- ٢ -

الاسلام دين فحسب

هذا هو الدليل الثانى الذى يستند اليه الرأى القائل بعدم صلاحية الشريعة كأساس للتشريع بوجه عام ، وكأساس للتشريع الدستورى بوجه خاص .

ويجدر بنا أولا أن نوجه الأنظار الى أن القائلين بأن « الاسلام دين فحسب » انما يعنون أنه مجرد علاقة بين الفرد وربه ، وأنه ليس لأحكام الدين أن تتدخل بالتشريع فى تنظيم شئون المجتمع فى هذه الحياة الدنيا سواء أكان ذلك التشريع عاديا أم دستوريا .

---

(٥) ، (٦) راجع بحث الاستاذ على بدوى (المرجع السابق) ص ٥ ـ ٨ ، ص ٢٢ .

(٧) بحث الاستاذ على بدوى ص ٢٢ .

ويبدو لنا أن بين الأسباب التى تدعو أصحاب هذا الرأى الى اعتناقه : نزعة التقليد للدين المسيحى ، والتأثر بالرأى السائد اليوم فى البلاد الغربية « المسيحية » من فصل الدين عن الدولة ، وبما يذكره لنا التاريخ - فيما يقولون - عن تدخل رجال الدين فى شئون الحكم ، وفى ميدان السياسة بوجه عام ، ومن البين تأثر الكثيرين من القائلين بذلك الرأى بتاريخ المسيحية الكاثوليكية وما عرف عن بعض رجالها من استغلالها ، وذلك هو ما يتبين بصورة لا يعوزها البيان ، اذا نحن ألقينا البصر على الأمثلة التى يقدمونها ، وعلى الأدلة التى يوردونها ، فهى تكاد تكون جميعا متصلة بما هو معروف من استغلال للدين المسيحى من جانب بابوات روما وملوك الدول الأوربية ، وبخاصة تلك التى تعتنق المسيحية الكاثوليكية(٨) ٠

هذا التأثر بتاريخ المسيحية الكاثوليكية لدى الكثيرين من القائلين بذلك الرأى (ان « الاسلام دين فحسب ») هو مما يتبين لدى الاطلاع على الآراء التى أدلى بها بعض من كبار رجال العلم والفكر فى مصر ، فى تلك الندوة الشهيرة التى عقدتها صحيفة الأهرام برئاسة الرئيس الليبى معمر القذافى ، وكانت تضم بعضا من كبار رجال الفكر والسياسة(٩) ٠

وزعيم هذا الرأى - القائل بأن الاسلام دين فحسب - هو الأستاذ الشيخ على عبد الرازق (أحد علماء الأزهر وقضاة المحاكم الشرعية ووزير الأوقاف سابقا) ، وكان ذلك فى كتاب وضعه سنة ١٩٢٥ بعنوان « الاسلام وأصول الحكم » ، وقد أحدث كتابه لدى صدوره دويا قويا لا فى الميدان الفقهى فحسب ، وانما كذلك بل وقبل ذلك - فى الميدان السياسى ، اذ أدى ظهور الكتاب الى نشأة أزمة وزارية حادة ، كان من ورائها الملك فؤاد وسلطات الاحتلال البريطانى اذ ذاك فى مصر ٠ ولولا الاعتبارات التى أحاطت بالكتاب وأهدافه السياسية ، وبكاتبه الذى كان لعائلته الكبيرة وزن كبير اذ ذاك فى الميدان السياسى ، لولا ذلك كله ، ما استحق ذلك الكتاب أن يكون له شىء من ذلك الدوى لا سيما فى الميدان العلمى والفقهى ، فالواقع

---

(٨) ليس هنا موضع الكلام تفصيلا عن هذه الناحية ، وسوف نعالج تفصيلها فى موضعها ٠

(٩) وقد نشرت صحيفة الاهرام مناقشات هذه الندوة كاملة وذلك بعدد ٧ من ابريل سنة ١٩٧٢ ، وقد ملأت مناقشاتها عدة صفحات (٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ١٣) ٠

أن الكتاب (كما سنبين فى « المبحث الثانى ») يعد فى هذا الميدان — على حد تعبير الحريرى (فى « مقاماته ») — « أفرغ من فؤاد أم موسى »[١٠] ٠

الواقع أن الرأى الذى نادى به الأستاذ عبد الرازق — من أن الاسلام دين فحسب — انما كان بمثابة تمهيد أو بمثابة سناد للرأى الذى كان الهدف الأساسى لكتابه وهو القول بأن « الخلافة ليست أصلا من أصول الحكم فى الاسلام » ، وقد كان مثل هذا القول فى ذلك الحين يعد بمثابة سلاح بل أقوى سلاح من أسلحة الكفاح ضد الهدف الذى كان يتطلع الملك فؤاد اليه أمامه ، ومن ورائه سلطات الاحتلال البريطانى ، وهو أن يكون خليفة للمسلمين (وذلك بعد أن قام مصطفى كمال أتاتورك بعزل الخليفة العثمانى والغاء الخلافة من تركيا) ٠

أما وقد انتهينا من هذه الكلمة التمهيدية فاننا ننتقل الى بيان أهم الأدلة التى يستند اليها الأستاذ عبد الرازق تأييدا لرأيه بأن الاسلام دين فحسب ٠

أدلة الرأى القائل بأن الاسلام دين فحسب (كما قدمها الأستاذ عبد الرازق):

خلاصة الرأى :

يقول العالم الجليل ان الرسول « ما كان الا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين ، لا تشوبها نزعة ملك ، ولا دعوة لدولة » ، و « أن الاسلام وحدة دينية ، والنبى صلى الله عليه وسلم دعا الى تلك الوحدة وأتمها بالفعل قبل وفاته ، وفى سبيل هذه الوحدة الاسلامية ناضل عليه السلام بلسانه وسنانه وجاء نصر الله والفتح »[١١] ٠

---

(١٠) اشارة الى الآية الكريمة : « وأصبح فؤاد أم موسى فارغا » ٠

(١١) « الاسلام وأصول الحكم » للاستاذ الشيخ على عبد الرازق — المرجع السابق — ص ٦٤ ، ٧٠ — ثم نجده يردف ما تقدم بقوله (ص ٧٠ ، ٧١) : « وكان له صلى الله عليه وسلم من السلطان على أمته ما لم يكن لملك قبله ولا بعده ٠ قال تعالى : « ومن يعصى الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا » ثم يردف المؤلف ذلك بقوله : « من كان يريد آن يسمى تلك الوحدة الدينية دولة ، ويدعو سلطان النبى صلى الله عليه وسلم (ذلك السلطان النبوى المطلق) ملكا أو خلافة والنبى عليه السلام ملكا او خليفة أو سلطانا : الخ ، فهو فى حل من أن يفعل ، فان هى الا أسماء لا ينبغى الوقوف عندها ، وانما المهم كما قلنا هو المعنى ، وقد حددناه لك تحديدا ٠

واذا كان الرسول لم يكن – كما يقول – الا رسولا صاحب رسالة أو دعوة دينية فحسب فانه يجب ألا يفوتنا « أن الرسالة لذاتها تستلزم للرسول نوعا من الزعامة فى قومه ، والسلطان عليهم ، ولكن ذلك ليس فى شيء من زعامة الملوك وسلطانهم على رعيتهم ، فلا نخلط بين زعامة الرسالة وزعامة الملك »(١٢) ، فالأولى زعامة دينية والثانية زعامة سياسية ·

ادلة الرأى :

وتأييدا لرأيه هذا فى أن زعامة الرسول انما كانت زعامة دينية لا زعامة سياسية ، أو بعبارة أخرى أنها كانت زعامة رسالة لا زعامة ملك ، نجد الأستاذ الكبير يستند أولا الى نصوص قرآنية · وثانيا الى أحاديث نبوية · كما يستند ثالثا وأخيرا الى أدلة عقلية ·

فأولا : القرآن – يقول الأستاذ المؤلف : ان القرآن صريح فى أن الرسول « لم يكن له من الحق على أمته غير حق الرسالة » ، ولم يكن من عمله شيء غير ابلاغ رسالة الله تعالى الى الناس ، وأنه « لم يكن له شأن فى الملك السياسى » وهو يذكر كدليل على ما يقول عدة آيات قرآنية نكتفى بأن نذكر منها الآيات التالية : « وما أرسلناك عليهم وكيلا » (الاسراء : ٥٤) ، « ان عليك الا البلاغ » (الشورى : ٨) ، « وما أرسلناك الا مبشرا ونذيرا » (الاسراء : ١٠٥) ، « فذكر انما أنت مذكر · لست عليهم بمسيطر » (الغاشية : ٢١ ، ٢٢) ، ثم يقول المؤلف : ومن لم يكن وكيلا على الأمة فليس بملك أيضا(١٣) ·

وثانيا : السنة – أهم ما يستند اليه فى هذا الصدد من الأحاديث هو ما رواه صاحب السيرة النبوية(١٤) من أن رجلا جاء الى الرسول لبعض

---

(١٢) الاسلام وأصول الحكم ص ٦٥ ، ثم يقول : « وقد رأيت ان زعامة موسى وعيسى فى اتباعهما لم تكن زعامة ملوكية ، ولا كانت كذلك زعامة أكثر المرسلين » – والمؤلف يشير بذلك الى ما سبق ذكره – ص ٤٩ – حيث يقول : « كم لله جل شأنه من رسل لم يكونوا ملوكا ··· ولقد كان عيسى بن مريم عليه السلام رسول الدعوة المسيحية وزعيم المسيحيين ، وكان مع هذا يدعو الى الاذعان لقيصر ، وهو الذى أرسل بين أتباعه تلك الكلمة البالغة : أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله » ·

(١٣) الاسلام وأصول الحكم ص ٧١ – ٧٥ ·

الأمور فأخذت الرجل رعدة شديدة فقال له الرسول : « هون عليك فانى لست بملك ولا جبار ، وانما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة » ، كما يستند الى كلمة الرسول الشهيرة : « أنتم أعلم بشئون دنياكم » ٠

وثالثا : الدليل العقلى — ويقول الأستاذ عبد الرازق : « معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد ، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية ، فأما أخذ العالم كله بحكومة واحدة ، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة فذلك مما يوشك أن يكون خارجا عن طبيعة البشرية ، على أن ذلك انما هو غرض من الأغراض الدنيوية ، التى خلى الله بينها وبين عقولنا ، وترك الناس أحرارا فى تدبيرها على ما تهديم اليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم وأهواؤهم ونزعاتهم » ٠

ومن ناحية أخرى نجد المؤلف يذكر أن القول بأن الرسول لم يكن يدعو مع رسالته الدينية الى اقامة دولة يفسر لنا ما يلاحظ من أن تلك الدولة (التى ينسبون الى الرسول أنه عمل على اقامتها) قد « خلت من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم » فهو يتساءل « لماذا لم يعرف نظامه فى تعيين القضاة والولاة ؟ ولماذا لم يتحدث الى رعيته فى نظام الملك وفى قواعد الشورى ؟ ولماذا ترك العلماء فى حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومى فى زمنه ؟ »(١٥) ٠

دفع اعتراض :

واذا اعترض على الأستاذ عبد الرازق بأن هنالك من اعمال الرسول ما قد يبدو أنه من مظاهر الملك أو من أعمال الحكومات ، نجده يرد على هذا الاعتراض بقوله : « انك اذا تأملت لم تجده كذلك ، بل هو لم يكن الا وسيلة من الوسائل التى كان عليه صلى الله عليه وسلم يلجأ اليها ، تثبيتا للدين وتأييدا للدعوة »(١٦) ٠

---

(١٤) السيرة النبوية لأحمد بن زينى دحلان (المتوفى سنة ١٣٠٤ هـ٠) من كتاب اكتفاء القنوع — وكان ذلك نقلا عن كتاب الاسلام وأصول الحكم ص ٧٦ ٠

(١٥) الاسلام وأصول الحكم ص ٧٨ ، ٥٧ ، ٨٠ ٠

(١٦) الاسلام وأصول الحكم ص ٧٩ حيث نجده يضيف الى ما تقدم قوله : « وليس عجبا أن يكون الجهاد وسيلة من تلكم الوسائل » ٠

ادلة أخرى لبعض العلماء والباحثين :

ويضيف البعض الى ما تقدم ـ تدعيما لوجهة النظر السابقة ـ ما يلي :

أولا : يقولون : اننا اذا رجعنا الى الواقع أى الى التاريخ فاننا نجد أن المؤسس الأول للدولة الاسلامية ـ فيما يرى بعض المؤرخين ـ لم يكن الرسول انما كان أبا بكر ٠

ثانيا : ان الدين عبارة عن حقائق خالدة لا تتغير ، بينمـا الدولة نظم تخضع لعوامل التطور والتبدل الدائم ، واذا كان الرسول قد « مارس كثيرا من مظاهر السلطة التى يمارسها الحكام » (كالمفاوضة وعقد المعاهدات وقيادة الجيش) واذا كان « قد أقام بعض خلفائه من بعده حكومات واسعة النفوذ عظيمة السلطان كان العدل لحمتها وسداها ، فان هذا كله لا يعنى أن هناك طرازا خاصا من الحكومات يعتبره الدين بعض أركانه وفرائضه ، بحيث اذا لم يقم يكون قد انهد منه ركن وسقطت فريضة » ٠

ثالثا : فشل الحكومات الدينية ، ويقولون اننا اذا رجعنا الى التـاريخ تبين لنا فشل تجربة الحكومات الدينية أى تلك الحكومات التى تحكم باسـم الدين ، فالتاريخ يبين لنا ـ كما يقولون ـ أن الحكومة الدينية انما تقوم على أساس من الطاعة العمياء ، كما نجد من طبيعتها الجمود والقسوة والوقوف فى وجه كل فكرة جديدة(١٧) ٠

ـ ٣ ـ نظام الخلافة

وهو نظام اسلامى لا يتفق مع سنة التطور ، ولا مع روح هذا العصر

هذا هو الدليل الثالث الذى يستند اليه ـ او يمكن أن يستند اليه ـ أصحاب الرأى القائل بعدم صلاحية الشريعة كمصدر أساسى للتشريع بوجه عام ، وللتشريع الدستورى بوجه خاص ٠

---

(١٧) (هـ٠ ج ويلز) موجز تاريخ العالم ص ٢٠٣ ـ وراجع للاستاذ خالد محمد خالد كتابه : « من هنا نبدأ » ـ الطبعة الثالثة ١٩٥٠ م ـ ص ١٥٤ ، ١٥٦ ، ص ١٦٢ ـ ١٧٧ حيث ورد ما نصه ق « فى المؤتمر الاقتصادى الاسلامى الدولى الذى انعقد فى كراتشى فى ٢٥ نوفمبر ١٩٤٩ م وقف السيد غلام محمد وزير مالية الباكستان متحدثا عن بعض بلاد الغرب التى كان يحكمها رجال الدين حكما استبداديا (فاشيا) فقال : « لقـد كان رجال الدين الذين ارتبطت مصالحهم بهذا اللون الفاسد من الحكم يناصرونه ويدعمونه » ٠

يقولون ان علماء المسلمين متفقون — اللهم الا اذا استثنينا القليل — على أن الخلافة (أو الامامة) أصل من أصول الحكم فى الاسلام(١٨) • وهذا الرأى القائل بوجوب الخلافة هو رأى أهل السنة جميعا ، ورأى المعتزلة والخوارج اللهم الا عددا قليلا من أولئك وهؤلاء • وذلك كذلك رأى الشيعة الا أن لهم وجهة نظر خاصة فى فهم هذا الوجوب للخلافة (سنتولى بيانه ببعض التفصيل بعد قليل)(١٩) •

وممن يأخذون بهذا الرأى أيضا علماء الشريعة الذين عالجوا بحث هذا الموضوع فى العصر الحديث فى مصر اللهم الا اذا استثنينا منهم عددا قليلا بل ضئيلا(٢٠) •

يقولون ان قيام نظام الخلافة بالصورة التى يرسمها علماء الفقه الاسلامى وبالشروط التى يشترطونها هو أمر يعد فى عصرنا هذا ضربا من ضروب المحال ، أو بالأقل من أشد الأمور عسرا ، فالجمع فى فرد واحد بين المؤهلات والصفات ذات الصبغة الدينية وبين المؤهلات والصفات ذات الصبغة السياسية التى تتطلبها مهام الحكم فى هذا العصر ، هذا فضلا عن أن من مهام الخليفة العمل على تنفيذ الواجبات الشرعية (وفى مقدمتها اقامة الحدود: حد السرقة وحد الزنا •• الخ) ، كل ذلك يعد فى هذا العصر — كما ذكرنا — من ضروب المحال ، هذا فضلا عن أن الخلافة — لدى علماء المسلمين — ليست

---

(١٨) وعلى أنها من « فروض الكفاية » كالجهاد فى سبيل الله ، وطلب العلم ، فاذا قام بتلك الفروض (أو الواجبات) من هو أهلها من الامة الاسلامية سقط فرضها على الكافة ، وان لم يقم بها أحد كان الاثم أو الوزر واقعا على فريقين من الأمة : أحدهما أهل الاختيار (أى من لهم حق اختيار أو انتخاب الخليفة) والفريق الثانى أهل الامامة (أى من تتوافر فيهم شروط الامام أو الخليفة) وليس على من عداهما اثم أو زور •

(١٩) راجع فيما تقدم : « الأحكام السلطانية والولايات الدينية » تأليف أفضى القضاة أبى الحسن الماوردى — المتوفى سنة ٤٥٠ هـ — طبعة المكتبة المحمودية التجارية ص ٣ ، ٤ ومقدمه ابن خلدون شرح الاستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى فى ج٢ الطبعة الاولى ١٣٧٨هـ• ١٩٥٨م ص ٥٢٠ ، ٥٢١ — والأحكام السلطانية للقاضى أبى يعلى الفراء الحنبلى المتوفى عام ٤٥٨هـ — ج ٤ الطبعة الأولى (١٣٢١ هـ •) ص ٨٧ •

(٢٠) ذلك هو ما يراه كل من الاستاذ المفتى الشيخ محمد بخيت المطيعى ، والاستاذ الاكبر الشيخ محمد الخضر حسين ، والاستاذ الشيخ خلاف والسيد محمد الطاهر بن عاشور (مفتى المالكية بالديار التونسية سابقا) ، بل اننا لنجد من فقهاء القانون من يأخذون بهذا الرأى كالفقيه الكبير الدكتور عبد الرزاق السنهورى (وذلك فى رسالة الدكتوراه التى وضعها بالفرنسية عن « الخلافة » عام ١٩٢٦ م •

مجرد رئاسة (ذات صبغة دينية وسياسية) لقطر من الأقطـــار ، بل هى رئاسة عامة لجميع المسلمين فى كافة الأقطار(٢١) •

فأولا ـ رأى أهل السنة :

أدلة هذا الرأى : أهم ما يستندون اليه من الأدلة الشرعية فى وجوب قيام الخلافة يتلخص فى بعض نصوص قرآنية وأحاديث نبوية كما يستندون الى الاجماع •

١ ـ أما **النصوص القرآنية** : فيذكرون فى مقدمتها : الآية الـكريمة : « يا أيهـــا الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرســـول وأولى الأمر منكم » (النساء : ٥٩) ، وعبـــارة « أولى الأمر » (فيما يقولون) تشمل ـ فيمن تشمله ـ الخلفاء •

٢ ـ أما عن **الأحاديث النبوية** : فهم يذكرون عن الرسـول أنه قال : « من أطاعنى فقد أطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله ، ومن يطع الأمير فقد أطاعنى ، ومن يعص الأمير فقد عصانى »(٢٢) •

٣ ـ **الاجماع** : هذا فى الواقع أهم دليـــل من الأدلة التشريعيـة التى يستند اليها أصحاب هذا الرأى القـــائل بوجوب قيام الخلافة ، فالدليلان السابقان (المستندان الى بعض نصوص القرآن والحديث) يعدان ـ كما هو بين وكما سنبين ـ على جانب كبير من الضعف •

ويتلخص هذا الدليل (الثالث) ـ فيما يقال ـ فى أن الصـحابة قد أجمعوا بعد وفاة الرسول على اقامة خليفة ، ولقد بلغ من اهتمامهم بأمر اقامة

---

(٢١) ومما يؤيد هذه الحجة ما ورد فى كتاب « المواقف » لعبـــد الرحمن الابجى وشرح الجرجانى ج ٨ ص ٣٤٧ حيث يذكر أن بعض العلماء يرون أن للامامة شروطا قلما توجد فى كل عصر ، فان أقاموا فاقدها لم يأتوا بالواجب ، وان لم يقيموه فقد تركوا الواجب ، فالقـول بوجوب نصب الامام يستلزم أحد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا •

(٢٢) الأحكام السلطانية للماوردى (المرجع السابق) ص ٣ •

ويقول الاستاذ المفتى الشيخ محمد بخيت المطيعى (فى مؤلفه : « حقيقة الاسلام وأصـول الحكم » طبعة عام ١٣٤٤ هـ ـ ١٩٢٥ م) ص ٤٦ ، ٤٧ عن هذا الحديث أنه رواه أبو هريرة ، كما يذكر حديثا آخر يؤيد وجهة النظر هذه •

خليفة أن وجدناهم يؤجلون دفن الرسول الى ما بعد مبايعة الخليفة الجديد (أبى بكر)(٢٣) •

ثانيا — رأى الشيعة :

نبذة موجزة عن وجهة نظرهم بصدد الخلافة(٢٤) : الخلافة كما يرى الشيعة هى ميراث أدبى ، ثم تطورت الفكرة فيما بعد فقالوا ان الامامة ليست من المصالح العامة التى تفوض الى نظر الأمة ، بل هى ركن الدين وقاعدة الاسلام ، ولا يجوز لنبى اغفالها ولا تفويضها الى الأمة ، بل يجب عليه تعيين الامام لهم ويكون معصوما من الكبائر والصغائر ، وان الامام عليا هو الذى عينه الرسول ، بناء على نصوص أحاديث يذكرها الشيعة وينسبون صدورها الى الرسول ، على أن غالبيتها — فيما يرى أهل السنة — مطعون فى صحتها ، وباقيها مطعون فى طريقة تفسيرها (كما سنبين فيما بعد فى المبحث الثانى) •

ويرى الشيعة أن الاعتراف بالامام والطاعة له مما يعد جزءا من الايمان ، والامام (أى الخليفة) فى نظر الشيعة لا يعد شخصا عاديا ، بل ان له مرتبة فوق البشر ، لأنه معصوم عن الخطأ ، ولأنه ورث علوم الرسول ، وقد علم الرسول عليا نوعى العلم (علم الظاهر وعلم الباطن) ، فعلمه باطن

---

(٢٣) الأحكام السلطانية للماوردى (المرجع السابق) ص ٣ — ومقدمة ابن خلدون « ٢ (المرجع السابق) ص ٥٢٠ — وراجع السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ خلاف ص ٥٢ — ونظام الحكم فى الاسلام — طبعة ١٩٦٢ م — ص ٢٢ للاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى حيث يستند الى كتاب « المواقف » لعبد الرحمن الايجى وشرح الجرجانى — وحقيقة الاسلام وأصول الحكم للأستاذ المفتى الشيخ محمد بخيت المطيعى حيث يقول — ص ٣٣ — : « المخالفون محجوجون باجماع الصحابة والتابعين وغيرهم قبل ظهور الخلاف » ، ثم يقول — ص ٤٨ — « وحكم مثل هذا الاجماع ان يكون المجمع عليه عقيدة ويكون منكره كافرا » •

(٢٤) لزيادة التفصيل راجع كتابنا مبادىء نظام الحكم فى الاسلام (والمراجع المشار اليها فيه) ص ٥٠٥ — ٥١٦ من الطبعة الأولى ، وص ١٣٨ — ١٤٦ من الطبعة الثانية الموجزة لعام ٧٤ •

القرآن وظاهره(٢٥) ، وأطلعه على أسرار الكون وخفايا المغيبات ، ويعتقدون أن كل امام ورث هذه الثروة العلمية لمن بعده ، فالامام لديهم يعـــد أكبر معلم(٢٦) ٠

أدلة الشيعة :

يستدل الشيعة على حق الامام فى الخلافة — فضلا عن حقه فى الارث الأدبى بناء على ما له من صلة القربى بالرســـول — ببعض أحاديث ينسبونها الى الرسول ، وهم يعتقدون بصدقها وصحة سندها ، وأهمهـــا حديث « من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه » ، وكذلك حديث « أقضاكم على » ، « ولا معنى للامامة — فيما يقول ابن خلدون — الا القضاء بأحكام الله ، والمراد هو الحكم والقضاء »(٢٧) ٠

كما يستدلون بحديث ينسب الى الرسول أنه قال مخاطبا الامام على: « أنت الخليفة بعدى »(٢٨) ٠

هذه الأحاديث جميعا مطعون فى أمر صحتها (كما سيأتى بيان ذلك فى المبحث الثانى) ٠

نظام الخلافة عند الشيعة :

يتبين مما تقدم أن نظام الخلافة عند الشيعة يقوم أولا على حق الارث ، أى أن يكون الخليفة من بيت آل الرسول ، ويقوم ثانيا على حق الرسول فى

---

(٢٥) يقصد « بباطن القرآن » فيما نعتقد « تفسير الآيات المتشابهات » التى هى موضوع خلاف كبير بين المفسرين ، ويقصد « بالمتشابهات » : المحتملات أو غير البينة المعنى ، وهى الآيات المتعلقة بالصفات والأفعال المضافة اليه تعالى ، كقوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » — لزيادة التفصيل راجع كتابنا « مبادىء نظم الحكم فى الاسلام » (الطبعة الاولى لعام ١٩٦٦) ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ حيث نعتمد — كمرجع — على كتاب « ابن تيمية » للاستاذ الشيخ أبى زهره — طبعة ١٩٥٨ — ص ٢٧٩ ، ٢٨٠ — وعلى تفسير الامام ابن كثير — طبعة المكتبة التجارية ١٣٥٦ هـ — ١٩٣٧ م — ص ٥ ٠

(٢٦) فجر الاسلام للاستاذ الكبير أحمد أمين — الطبعة الثانية عام ١٩٣٣ م — ص ٣١٨ حيث يشير الى مرجعه كتاب الملل والنحل للشهرستانى ، ومقدمة ابن خلدون ٠

(٢٧) مقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥٢٧ ، ٥٢٨ ٠

(٢٨)« المسايرة فى علم الكلام » للعلامة الكمال بن الهمام — المتوفى عام ٦٨١ هـ — ، وقد علق عليه الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد — الأستاذ بالجامعة الازهرية — ٠

اختيار خليفته من آل بيته ، وأنه قد اختـــار الامام على ، بنـاء على تلك الأحاديث التى تنسب اليه ، وان الامام (أو الخليفة) هو أكبر معلم ، لأنه ورث ثروة علمية عن الرسول الذى علمـــه اياها ، وهو (الامام) يقـــوم بتعليمها من يخلفه ، والامام لديهم معصوم ، فلا يجوز أن يسأل عن خطأ ، ولا أن ينسب خطأ اليه ·

فاذا انتقل أصحاب المذهب الشيعى الى بيان من له حق الامامة بعد على الفيناهم وقد ذهب عنهم ما كان من اتفـــاق بينهم ، وذهبوا مذاهب وفرقا مختلفة أشهرها فرقتان : الامامية والزيدية(٢٩) ·

حين يقول البعض ان نظام الخـــلافة لا يتـــلاءم مع روح العصر فانما يقصدون نظام الخلافة لدى أهل السنة ، فما هو كنه ذلك النظام ؟ ·

نظام الخلافة عند أهل السنة :

يتلخص ذلك النظام فى خمسة أمور :

فأولا : فى شروط يجب توافرها فيمن لهم حق اختيار الخليفة ·

وثانيا : طريقة اختياره ·

وثالثا : الشروط الواجب توافرها فيمن يختار خليفة ·

ورابعا : اختصاصاته (أو سلطاته) ·

وخامسا : مسئوليته ·

(أ) ففيما يتعلق بالشروط التى يجب توافرها **فيمن لهم حق اختيار الخليفة** (أو مبايعته) — وهو من يطلق عليهم « **أهل الحل والعقد** »(٣٠) فهى تشمل فيما يقول علماء المسلمين — ثلاثة أمور :

أولا : « العدالة الجامعة لشروطها » — ويلاحظ أن المقصود هنا بالعدالة

---

(٢٩) لزيادة التفصيل فيما يتعلق بوجوه الخلاف بين الفرق المختلفة من الشيعة فى هـذا المقام راجع كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام » — والمراجع المشار اليها فيه ·

(٣٠) الماوردى : « الأحكام السلطانية » ص ٥ — ومقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥٢١ ·

ليس معناها المعروف لنا فى العصر الحديث ، وهو الذى يناقض الجور أو الظلم، انما يقصد بها الورع والتقوى(٣١) ٠

ثانيا : « العلم الذى يتوصل به الى معرفة من يستحق الامـامة عـلى الشروط المعتبرة فيها » أى معرفة من تتوافر فيهم شروط الخليفة (التى سيأتى بيانها) ٠

ثالثا : « الرأى والحكمة المؤديان الى اختيار من هو للامامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف »(٣٢) — ويقصد بذلك أن تكون لدى من له حق اختيار الخليفة الدراية بمن هو أصلح للامامة بين الأشخاص المرشحين لها ممن تتوافر فيهم شروطها (كما قررها علماء المسلمين) ٠

مما تقدم يتبين أن من لهم حق اختيار الخليفة (أى مبايعته) ليس عامة الشعب ٠

ملحوظة : عن أهل الحـل والعقد — نلاحـظ أن هـذه الشروط التى يشترطونها فى أهل الحل والعقد » — أى أصحاب الحق فى اختيار الخليفـة (وهم من يطلق عليهم كذلك أهل الشورى) شروط مرنة غير محددة ، ونجد بعض الفقهاء أراد تحديدها فقـال بأنهم : « العلمـاء والرؤسـاء ووجوه الناس »(٣٣) — واذا أمكن تحديد مغزى كلمة « العلماء » بأنه يقصد بهم : من تتوافر فيهم الشروط المعروفة فى « المجتهد » ، فماذا يقصد على وجـه الدقة « بالرؤساء » ومتى يعد الفرد من « وجوه الناس ؟ » — لقد كان الأوفق أن يقول الفقهاء : ان واجبا على الهيئة الحاكمة فى هذه الحالة أن تتدخل لتحدد

---

(٣١) راجع مقدمة ابن خلدون « ٢ ، ص ٥٢٢ حيث يقول : « لا خلاف فى انتفاء العدالة بفسق الخوارج من ارتكاب المحظورات وأمثالها ، وفى انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف » ٠

(٣٢) الاحكام السلطانية للماوردى ص ٤ — والاحكام السلطانية لأبى يعلى الفراء — المرجع السابق — ص ٣ ، ٤ ٠

(٣٣) « المنهاج » للنووى شرح الرملى ج ٧ ص ١٢٠ ٠

ملحوظة :

نلاحظ أن الشروط التى تتطلب فى أهل الحل والعقد — أو أهل الشورى — تجمع الى جانب صفات المعرفة والدراية صفات أخرى ذات صبغة أخلاقية كاشتراط العدالة (أى التقوى والورع)، وفى ذلك مظهر من مظاهر سمو الشرع الاسلامى ، على أن هذه الشروط مما يتعذر مراعاتها فى هذا العصر ٠

عن طريق التشريع هذه الشروط تحديدا دقيقا ، فمثل هذا التحديد هو مما يختلف باختلاف ظروف الزمان والمكان .

(ب) طريقة اختيار الخليفة : يذكر علماء المسلمين القدامى — بصدد أساليب اختياره أن هنالك أسلوبين :

الأول : أن يتم اختيار الخليفة بواسطة أهل الحل والعقد أو « أهل الاختيار » كما يطلق عليهم أحيانا .

الثانى : أن يتم الاختيار بواسطة الاستخلاف (أو ولاية العهد)(٣٤) .

أما وقد انتهينا من الكلام عن الطريقة الأولى فاننا ننتقل الى الكلام عن الطريقة الثانية ولاية العهد (أو الاستخلاف) : ان الاجماع قد انعقد — فيما يقول علماء المسلمين — على أن الخلافة كما تثبت بمبايعة أهل الحل والعقد فهى تثبت كذلك عن طريق الاستخلاف (أى ولاية العهد) ، ودليل ذلك (كما يقولون) أن الخلافة ثبتت لعمر ، لأن الخليفة أبا بكر عهد بها اليه من بعده ، وذلك دون أن يتوقف ثبوت الخلافة لعمر على موافقة أهل الحل والعقد ، وقد أقر الصحابة ذلك(٣٥) .

مزايا هذه الطريقة : يرى بعض العلماء (الامام ابن حزم) أن هذه الطريقة تفضل ما عداها من طرق اختيار الخلفاء أو الولاة ، لأنها تحول دون اثارة الخلافات وحدوث المنازعات والمنافسات ، التى تثيرها طريقة الانتخاب (أو المبايعة) ، فاختيار عمر بن الخطاب انما تم بهذه الطريقة (كما قدمنا) ، وكذلك كان شأن عمر بن عبد العزيز الذى اشتهر بالعدل والزهد ، وكان أعظم خلفاء بنى أمية (اذ اختاره للخلافة سلفه سليمان بن عبد الملك)(٣٦) .

---

(٣٤) الأحكام السلطانية للماوردى ص ٤ ، ٥ — الأحكام السلطانية لأبى يعلى ص ٨،٩ — مقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥٤٩ وما بعدها .

(٣٥) الأحكام السلطانية للماوردى ص ٤ ، ٥ ، ٨ ، ٩ — الاحكام السلطانية لأبى يعلى ص ٩ — مقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥٥١ ، ٥٥٢ .

(٣٦) الفصل فى الملل والاهواء والنحل للامام ابن حزم — المرجع السابق — ج ٤ ص ١٦٩ .

هل يشترط رضا أهل الحل والعقد : يرى بعض علماء أهـــل البصرة وغيرهم أن رضا أهل الحل والعقد شرط لازم لانعقاد البيعة — فى حالة ولاية العهد (أو الاستخلاف) — وذلك من أجل أن تصبح ملزمة للأمة ، لأن البيعة — كما يقولون — حتى يتعلق بهم فلم تلزمهم الا برضا أهل الاختيار منهم • على أن الرأى الصحيح — كما يقول الماوردى — أن البيعة تعد منعقدة دون حاجة الى موافقة أهل الحل والعقد ، لأن بيعة عمر لم تتوقف على رضا الصحابة(٣٧) •

أسلوب ثالث لاختيار الخليفة : هناك أسلوب آخر يذكره ادمام ابنحزم، وهو — على حد تعبيره — « ان مات الامام ولم يعهد الى أحد ، ويبادر رجـــل مستحق للامامة فيدعو الى نفسه ولا منازع له ففرض أتباعه والانقياد لبيعته والتزام امامته وطاعته ، كما فعل على بعد مقتل عثمان(٣٨) •.

طالب الولاية لا يولى : من المبادىء التى جاء بها الاسلام فى هذا المقام — فيما يرى بعض العلماء — أن طالب الولاية لا يولى • ويذكر ذلك استنادا الى السنة ، فقد ورد فى الصحيحين (البخارى ومسلم) عن الرسول : « أن قوما دخلوا عليه فسألوه ولاية ، فقال : « انا لا نولى أمرنا هذا من طلبه »(٣٩) •

وحكمة ذلك — فيما يرى بعض العلماء — « أن طالب الولايات لا سيمــا أعلاها وهى الامامة ، والحريصون عليها هم محبو السلطـــة للعظمة والتمتع والتحكم فى الناس ، وقد ظهر أنهم هم الذين أفسدوا أمر الأمة الاسلامية ، وأولهم من الجماعات بنو أمية ، وان كان فيهم أفراد بل منهم رجل الرجــال

---

(٣٧) الماوردى — المرجع السابق — ص ١٨ — وراجع كتاب « حياة الصحابة » تاليف العلامة الشيخ محمد يوسف — طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد — الدكن بالهند عـام ١٣٨٣ هـ — ١٩٦٤ م الجزء الثانى ص ٢٠ حيث يقول : « ••• وسمع بعض أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بدخول عبد الرحمن وعثمان على أبى بكر وخلوتهما به فدخلوا على أبى بكر فقال له قائل منهم : ما أنت قائل لربك اذا سالك عن استخلافك عمر علينا وقد ترى غلظته ، فقال ابو بكر أقوال : اللهم انى استخلفت عليهم خير أمتك ••• الخ » — ويفهم من ذلك بجلاء أن استخلاف أبى بكر لعمر لم يكن متوقفا على موافقة أهل الحل والعقد •

(٣٨) الفصل فى الملل والأهواء والنحل — المرجع السابق — لابن حزم ج ٤ ص ١٦٩ ، ١٧٠ •

(٣٩) السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية لابن تيمية — الطبعة الثالثة ١٣٧٤ هـ — ١٩٥٥ م — •

وواحد الآحاد عمر بن عبد العزيز خامس الراشدين ، ولكنه لم يكن حريصا على الامامة »(٤٠) .

(ج) الشروط الواجب توافرها فى الخليفة : تتلخص هذه الشروط — فيما يقررها علماء المسلمين — فيما يلى :

أولا : العدالة الجامعة لشروطها — ويقصد بالعدالة — كما قدمنا — الورع والتقوى ، وأما السبب الذى دعا الى اشتراط هذا الشرط فى الخليفة « فلأنه — كما يقول ابن خلدون — منصب دينى ينظر فى سائر المناصب التى هى (أى العدالة) شرط فيها ، فكان أولى باشتراطها فيه »(٤١) .

ثانيا : « العلم المؤدى الى الاجتهاد » ، أى أن تتوافر فيه الشروط المعروفة التى تشترط فى المجتهد .

ثالثا : « الرأى المفضى الى سياسة الرعية وتدبير المصالح » .

رابعا : « الشجاعة والنجدة المؤدية الى حماية البيضة » (أى الدفاع عن الأمة) وجهاد العدو .

خامسا — سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض (٤٢) .

سادسا : **القرشية** — أى أنه يشترط فى الخليفة أن يتصل نسبه بقريش ، وذلك — كما يقولون — لورود النص فيه ، وانعقاد الاجماع ، فان أبا بكر — كما يقولون — احتج فى اجتماع السقيفة (وهو الاجتماع الذى اختير فيه خليفة) على الأنصار (الذين كانوا بايعوا زعيمهم سعد بن عبادة بالخلافة قبل حضور أبى بكر وعمر الى ذلك الاجتماع) بقول الرسول : « الأئمة من قريش » ، فلما احتج عليهم أبو بكر بهذا الحديث رجعوا عن رأيهم

---

(٤٠) الخلافة أو الامامة العظمى للسيد محمد رشيد رضا — طبعة ١٣٤١ هـ — ١٩٢٢ م — ص ٣٥ .

(٤١) الأحكام السلطانية للماوردى ص ٤ — ومقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥٢٢ .

(٤٢) الأحكام السلطانية للماوردى ص ٤ — والأحكام السلطانية لأبى يعلى الفراء ص ٦ .

عن مبايعتهم لزعيمهم سعد بن عبادة ، ثم بايعوا أبا بكر بالخلافة ، على أن ثمة خلافا بين العلماء حول اشتراط هذا الشرط(٤٣) ٠

مما تقدم يتبين أن الخليفة — فيما يرى العلماء — يجب أن تتوافر فيه صفات ومؤهلات ذات صبغة دينية وأخرى ذات صبغة سياسية تتطلبها مهام الحكم ، وذلك الى جانب شرط النسب القرشي والجمع بين ذلك كله يعد ضربا من ضروب المحـــال في هذا العصر ، أو بالأقل من متعذر الأمور وعسـيرها ، وذلك فيما يرى أصحاب هذا الرأى المعارض لاتخاذ الشريعة مصدرا أساسيا للتشريع وبخاصة للتشريع الدستورى ٠

اختصاصات (أو سلطات) الخليفة — للخليفة فيما يتعلـق بمهـامه السياسية (أى بشئون الحكم) اختصاصات واسعة : فهو يجمع بين السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية) ، فالخلافة هي نيابة عن رسول الله في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وذلك كان شأن الرسول ، وكذلك — كما يقولون — يجب أن يكون شأن الخلفاء ، فانه نظرا لما للخليفة من الرياســة العامة في الدولة الاسلامية نيابة عن الرسول كان حقا له — كما يقول علماء الفقه الاسلامي — أن يتولى كل أعمال الدولة وينفذ من الانظمة ما يراه كفيلا بتنفيذ ما عاهد الأمة عليه لدى بيعته(٤٤) ٠ وفي الحالات التي يوجد فيهــا

---

(٤٣) الماوردى ص ٤ — وراجع الأحكام السلطانية لأبى يعلى الفراء ص ٤ حيث نجـده يجعل هذا الشرط أول ما يجب أن يشترط فى الخليفة من الشروط ، ونجده يعرف القرشى بأنه « هو من كان من ولد قريش بن بدر بن النضر دليل بنى كنانة ٠ وفى كتابة سيرة ابن هشــام النضر بن كنانة : هو قريش — ويقول أبو يعلى (ص ٤) : قال أحمد بن حنبل : لا يكون من غير قريش خليفة » ٠ ويقول ابن خلدون فى مقدمته — ج ٢ ص ٥٢٣ — بأن قريشا استندت أيضا فى اجتماع السقيفة الى قولهم : « بأن الرسول أوصانا بأن نحسن الى محسنكم ونتجـاوز عن مسيئكم ، ولو كانت الامارة فيكم لم تكن الوصية بكم » ويضيف ابن خلدون : « وثبت أيضا فى الصحيح : « لا يزال هذا الأمر فى هذا الحى من قريش » — وراجع « السياسة الشرعية» للأستاذ الشيخ خلاف — المرجع السابق — ص ٥٥ حيث يقول : يروى عن الرسول قـوله : « قدموا قريشا ولا تتقدموها » ٠

(٤٤) « السلطات الثلاث فى الاسلام » — بحث للاستاذ الشيخ خلاف منشور بمجلة القانون والاقتصاد عدد مارس ١٩٣٦ ص ٤٥٩ ٠

نص (من القرآن أو السنة) فان الخليفة مقيد به ، وكذلك هو مقيد باجماع المجتهدين ، وفي الحالات التي لا يوجد فيها نص ، ولا يوجد فيها اجماع ، فان المرجع في هذه الحالة الى ما يصدره الخليفة من تشريع أو قرار(٤٥) .

والجمع بين هذه السلطات جميعا يعد في هذا العصر مفسدة للحكام ، ومفسدة لشئون الحكم (فيما يقولون) .

(هـ) مسئولية الخليفة : إذا كان رئيس الدولة في الأنظمة الديموقراطية يعد غير مسئول في بعضها ، في جميع الحالات (كما هو شأن الأنظمة الملكية البرلمانية) ، ويعد مسئولا في بعضها الآخر (كما هو الشأن في الأنظمة الجمهورية) ولكن في بعض الحالات(٤٦) ، فان رئيس الدولة (الخليفة أو الامام) في الاسلام يعد مسئولا عن أعماله جميعا . هذه المسئولية تنبيء عنها كثير من نصوص القرآن والسنة ، كما اعترف بها الخلفاء الراشدون .

١ — **القرآن** : يستفاد مبدأ المسئولية من تلك النصوص التي تأمر بالطاعة لأولي الأمر ولكن بشرط اتباع أحكام الشرع الاسلامي وعدم اتباع الاهواء ، كما في قوله تعالى : « ولا تطيعوا أمر المسرفين ، الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون » ، وكقوله : « ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا » (الكهف : ٢٨) .

٢ — **السنة** : من تلك الأحاديث التي تقرر مبدأ مسئولية ولاة الأمر قول الرسول : « ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده » ، وقوله : « لا طاعة في معصية ، انما الطاعة في المعروف »(٤٧) .

---

(٤٥) راجع للاستاذ الكبير الشيخ علي الخفيف : « محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء » (طبعة ١٩٥٦) ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ حيث يذكر بصدد الفترة التي أعقبت وفاة الرسول : « ان ما اختلفوا فيه فالى الخليفة أمره » — وراجع « السلطات الثلاث في الاسلام » — المرجع السابق — ص ٤٤١ حيث يشير الى الخلفاء بين من لهم سلطة التشريع في ذلك العهد » .

(٤٦) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « القانون الدستوري والأنظمة السياسية » — الطبعة السادسة أو أية طبعة من الطبعات السابقة .

(٤٧) راجع « السياسة الشرعية » للاستاذ الكبير الشيخ خلاف — طبعة القاهرة ١٣٥٠ هـ — ١٩٣١ م — ص ٢٧ ، ٢٨ — وراجع « نحو الدستور الاسلامي » للمودودي ص ٥٤ ، ٥٥ .

عزل الخليفة : لما تقدم وجدنا بعض العلماء يقررون أنه نظرا لأن الخليفة يعد بمثابة وكيل للأمة فهى لذلك تملك حق عزله(٤٨) .

خلاصة ما تقدم : أن الخلافة — كما ترسم لدى رجال الفقه الاسلامى صورتها — لا يستطاع فى هذا العصر اقامتها ، ولا يتصور — فى بلد يحكم حكما ديموقراطيا — قبولها أو استساغتها ، وفى النظام الديموقراطى يجب — كما هو معلوم — موافقة الشعب على نظام الحكم ، ذلك كله فيما يقوله ، أو يمكن أن يقول به بعض أصحاب هذا الرأى المعارض لاتخاذ الشريعة مصدرا أساسيا للدستور .

— ٤ —

الاعتراضـــات

الموجهة الى عقوبات جرائم الحدود — وبخاصة حد السرقة وحد الخمر

هذا هو الدليل الرابع الذى يقدمه أصحاب الرأى المعـــارض لاتخـاذ الشريعة مصدرا أساسيا للتشريع بوجه عام ، وللتشريع الدستورى بوجـــه خاص . . .

وسنتكلم أولا عن حد السرقة ، ثم حد الخمر ، فهذان الحدان هما أهم ما يذكر من الحدود فى هذا المقام(٤٩) .

(أ) حد السرقة

يقولون انه وردت فى القرآن آية معروفة شهيرة بصـــدد السرقة وهى

---

(٤٨) ذلك هو ما ذكره الاستاذ المفتى الشيخ محمد بخيت المطيعى — وكان ذلك نقلا عـــن كتاب « حقائق الاسلام وأباطيل خصومه » للاستاذ عباس العقاد ص ١٦٣ — وراجع فى هذا المعنى للاستاذ الامام محمد عبده : « الاسلام والنصرانية » — طبعة المنـــار ١٣٧٣ هـ — ١٩٥٤ م — ص ٥٩ .

(٤٩) وأما حد الزنى فانه لم يثبت — فى تاريخ الاسلام — ولا مرة واحدة بشهادة الشهود وهم اربعة لابد أن يروا رأى العين — ذلك هو ما ذكره الاستاذ حسن البنا — المرشـــد العـام الاسبق للاخوان المسلمين فى كتيب له بعنوان « دستورنا » (من مطبوعات دار الكتاب العربى) ص ١١ .

الآية : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله » (المائدة : ٣٨) .

والتفسير السائد المعروف لهذه الآية وهو الذى يفصح عنه ظاهر النص هو أن من يسرق ولو مرة واحدة فجزاؤه أن تقطع يده ، وهذا هو ما يطلق عليه « حد السرقة »(٥٠) .

ومن الأمور المعروفة التى لا سبيل الى انكارها أن مثل هذا التفسير الذى يترتب عليه مثل هذا القطع ليد السارق — يعد فى العصر الحديث — مما يثير الشعور العام ، كما يعد — فيما يرى الكثيرون — بمثابة أكبر عقبة تحول دون اتخاذ الشريعة الاسلامية أساسا للتشريع فى الدول الاسلامية ، أو بالأقل بمثابة سلاح من أحد وأشد أسلحة الكفاح فى يد خصوم الشريعة الاسلامية ، وبمثابة دليل أو مستند فى أيديهم يستندون اليه للتدليل على عدم صلاحية أو ملاءمة الشريعة لظروف العصر الحديث(٥١) .

فهم يرون أن مثل هذه العقوبة (قطع اليد) لا يستطاع تطبيقها فى هذا العصر فى الدول الاسلامية لا سيما أنه يوجد فى غالبيتها — وبخاصة فى الدول الكبرى منها — الكثيرون من غير المسلمين سواء كانوا من الاجانب أو

---

(٥٠) تعريف الحد — يعرف الفقهاء « الحد » بأنه عقوبة مقدرة تجب حقا لله تعالى ، أى ان الشارع يقدرها مقدما ولا يترك تقديرها لولى الأمر ، ويقصد بما هو « حق الله تعالى » أنه يمس المجتمع . راجع « فلسفة العقوبة فى الفقه الاسلامى .» (محاضرات ألقاها الاستاذ الكبير الشيخ محمد أبو زهرة بمعهد الدراسات العربية العالية — بالقاهرة) طبعة سنة ١٩٦٣ م ص ٧١ ، ٧٢ .

(٥١) فلسفة العقوبة فى الفقه الاسلامى — المرجع السابق — ص ٩٦ حيث يقول الاستاذ الشيخ أبو زهرة عن عقوبة قطع يد السارق : « وقد وجدنا أناسا يستفظعون هذه العقوبة ويشنعون على الاسلام بها » .

وراجع « التفسير والمفسرون » للدكتور الشيخ محمد حسين الذهبى — طبعة ١٩٦٢ م ج ٣ ص ١٩٤ ، ١٩٥ حيث نجده ينقل عن مقال نشره أحد الكتاب (ولم يشأ المؤلف ذكر اسمه) بعنوان : « التشريع المصرى وصلته بالفقه الاسلامى » — منشور بمجلة السياسة الاسبوعية ، العدد السادس من السنة السادسة — ٢٠ فبراير ١٩٣٧ م — قوله (بصدد تلك الحدود وخاصة حد السرقة) : « ويبقى بعد هذا فى تلك الحدود ذلك الأمر الذى سنثيره فيها ، ليبحث فى هدوء وسكون فقد نصل فيه الى تذليل تلك العقبة التى تقوم فى سبيل الأخذ بالتشريع الاسلامى .. الخ » .

من المواطنين ، فهذا هو شأن الدول الاسلامية فى هذا العصر ، اللهم الا اذا استثنينا منها عددا قليلا • ولا يمكن بداهة أن توقع هذه العقوبة على المسلمين وحدهم فى بلدهم دون غيرهم من الأجانب ، أو من المواطنين غير المسلمين ، اذ يجب ألا يفوتنا أن الحدود وغيرها من العقوبات تطبق على المسلمين ، كما تطبق على غير المسلمين (أهل الذمة) ، على أساس أن لهم ما للمسلمين ، وعليهم ما عليهم(٥٢) •

(ب) حد الخمر

وكذلك يعد ما يطالب به البعض من توقيع « الحد » على شارب الخمر — وهو الجلد — كتطبيق لما جاء فى القرآن بصدد تحريم الخمر — فى مقدمة الأسباب التى تحول دون اتخاذ الشريعة أساسا للتشريع فى البلاد الاسلامية فى هذا العصر ، نظرا لأن تطبيق هذا الحد (وهو الجلد) على شارب الخمر بعد أمرا عسيرا يكاد يبلغ من العسر حد الاستحالة فى بلد به الكثيرون من الأجانب ، ومن المواطنين غير المسلمين ، ممن جرت عاداتهم على شرب الخمر

والحدود وغيرها من العقوبات تطبق — كما قدمنا — على غير المسلمين كما تطبق على المسلمين(٥٣) •

* * *

---

(٥٢) راجع كتاب : « أصول الفقه » (للاستاذ الكبير الشيخ محمد أبى زهرة) — طبع دار الفكر العربى — ص ٣٤٨•

(٥٣) فيما يلى تلك الآيات القرآنية الثلاث التى تنطوى على ذلك التحريم (للخمر) الذى جاء تدريجيا كما هو معلوم :

الآية الأولى : « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما أكبر من نفعهما » •

والآية الثانية « يأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون » •

والآية الثالثة • « يأيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون • انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون » • — يقصد « بالأنصاب » الأصنام ، و « الازلام » جمع « زلم » وهو السهم ، والمراد بها السهام المكتوبة التى كانوا يرمونها لمعرفة ما قسم لهم — و « رجس » اى قذر — راجع « المصحف المفسر » للاستاذ العلامة محمد فريد وجدى الجزء الأول ص ١٥٥ — وقد وضع هذا التفسير مستمدا اياه من أقوال أهل السنة وأقطاب المفسرين •

— ٥ —

عدم المساواة بين المسلمين وغير المسلمين (من أهل الذمة)

انه اذا كان الاسلام قد جاء — فى ميدان المساواة — بأحكام لا تسمو عليها شريعة من الشرائع السماوية ، ولم يكن يدانيها — حين ظهوره — تشريع من التشريعات الوضعية ، فهدم الكثير من الأوضاع والعادات المنافية للمساواة، مما كان سائدا فى الجاهلية ، الا أنه مما يعد مجافيا للحقيقة ، منافيا للواقع أن يقال بأن الاسلام يأخذ بمبدأ المساواة أمام القانون بمغزاه المفهوم المعلوم فى الفقه الدستورى الحديث ، حيث يسوى بين المواطنين دون تمييز أو تفرقة بينهم بسبب الدين ٠

حقا لقد اشتهر المسلمون (لا سيما فى صدر الاسلام) — كما يعترف المستشرقون — بالأخذ بسياسة التسامح والعدالة مع غير المسلمين (من أهل الذمة) نزولا على مبادىء العدالة والمساواة (كما سنبين تفصيلا فيما بعد) ٠ ولكن ذلك لا يصلح مبررا ولا ينهض دليلا على أن الاسلام يأخذ بمبدأ « مساواة الأفراد أمام القانون » بمغزاه المعروف فى العصر الحديث ٠

فمما لا يمكن انكاره أن غير المسلمين من رعايا الدولة الاسلامية — وهم من يطلق عليهم « أهل الذمة » — لا يقفون الى جانب المسلمين موقف المساواة التامة ، وذلك فى دار الاسلام (أو الدولة الاسلامية)(٥٤) ٠

---

(٥٤) فماذا يقصد « بأهل الذمة » ، ومتى يصح تسمية الدولة بأنها « دار اسلام » أو « دولة اسلامية » ؟

من هم أهل الذمة (أو الذميون) ؟ — هم أهل الكتاب (وكانوا عادة من اليهود ، كما كانوا من النصارى) الذين يقيمون داخل حدود الدولة الاسلامية ، ويقرون لها بالولاء والذمة والطاعة ، وقد سموا أهل ذمة ، لأنهم منحوا ميثاق — أو معاهدة — حماية ويستمتعون بها بحقوق معينة (وذلك على وجه التفصيل الذى سيأتى بيانه فى المبحث الثانى) — راجع فى ذلك « التشريع الاسلامى لغير المسلمين » للاستاذ الشيخ عبد الله المراغى ص ٣٠ ٠

أما ما يقصد بدار الاسلام (أو الدولة الاسلامية) : فان ذلك موضع خلاف بين علماء الفقه الاسلامى :

أ — فيرى البعض أنه يشترط لذلك أن تطبق فى الدولة أحكام الاسلام ، وأن يعيش الناس آمنين

راجع فى ذلك « السياسة الشرعية » للاستاذ الشيخ خلاف ص ٧٤ ، وابن القيم : أحكام =

مظاهر عدم المساواة : تتلخص أهم مظاهر عدم المساواة بين المسلمين وغير المسلمين من رعايا الدولة الاسلامية فيما يلى :

أولا : فيما يتعلق بأعضاء **الهيئات النيابية التشريعية** ، وهم ممن يطلق عليهم « أهل الشورى » ، أو « أهل الحل والعقد » على حد تعبير علماء المسلمين ، فانهم يشملون « العلماء والرؤساء ووجوه الناس »(٥٥) — وليس لغير المسلمين فى الدولة الاسلامية بين هؤلاء مكان . وذلك هو ما ذكره صراحة الامام محمد عبده حين قال ان « جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين هم الأمراء (يقصد ولاة الاقاليم) والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع اليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة »(٥٦) .

ثانيا : فيما يتعلق **بالسلطة التنفيذية** يجدر بنا أن نذكر أولا أن علماء المسلمين يقسمون الوزراء الى نوعين : « وزراء تفويض » و « وزراء تنفيذ » .

فوزارة التفويض ، يقصد بها أن يستوزر الخليفة من يفوض اليه تدبير الأمور برأيه (أى برأى الوزير) وامضاءها على اجتهاده(٥٧) . فوزير التفويض يملك — كقاعدة عامة — مزاولة جميع سلطات الخليفة ، وله أن

اهل الذمة (مطبعة جامعة دمشق ١٣٨١ هـ — ١٩٦١ م) القسم الاول ص ٣٦٦ ، ومقدمة ابن خلدون ج ٢ — الطبعة الأولى — ص ٤٧٢ .

ب — ويكتفى البعض الآخر بتوافر الشرط الثانى : وهو سيادة الأمن والنظام فى بلد يدين غالبيته بدين الاسلام — ويبدو لنا أن هذا هو الرأى الراجح بين الآراء .

راجع الكاسانى : « بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع » — طبعة ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م — الجزء السابع ص ١٣٠ ، ١٣٨ وهو يذكر ان أبا حنيفة من هذا الرأى . ونجد الاستاذ الشيخ أبا زهرة (فى مؤلفه « الجريمة والعقوبة فى الفقه الاسلامى ج ١ ص ٣٥٦ يرجح رأى أبى حنيفة ويلاحظ أن اصطلاح « دار الاسلام » — فى عرف علماء المسلمين — يضم جميع الاقاليم الاسلامية مهما تباعدت فيما بينها .

(٥٥) النووى المتوفى ٦٧٦ هـ : المنهاج — الجزء السابع شرح الرملى ص ٢٠ .

(٥٦) تفسير المنار للسيد/محمد رشيد رضا ج ٥ ص ١٨٥ ، ١٨ .

(٥٧) الأحكام السلطانية لأبى يعلى ص ١٣ ، والأحكام السلطانية للماوردى ص ٢٠ — وراجع ص ٢٣ حيث يقول : « كل ما صح من الامام صح من الوزير الا ثلاثة أشياء . أحدها — ولاية العهد . والثانى أن للامام أن يستعفى الأمة من الامامة وليس ذلك للوزير . والثالث أن للامام أن يعزل من قلده الوزير ، وليس للوزير أن يعزل من قلده الامام » .

يتصرف بصددها وفق رأيه واجتهاده ، كما كان شأن الوزير يحيى بن خالد البرمكى ، وولده جعفر فى عهد الخليفة هارون الرشيد(٥٨) ٠

أما وزارة التنفيذ فهى توجد حين نقتصر مهمة الوزير على مجرد «تنفيذ» ما يأمر به الخليفـــة ، فالوزير فى هـــذه الحـــالة لا يبرم أمرا وفق رأيه واجتهاده(٥٩) ٠

أما وقد انتهينا من الكلام عن هذين النوعين من الوزراء فاننا ننتقـــل الآن الى بيان أن أهل الذمة اذا كان لهم أن يتولوا « وزارة التنفيذ » فليس لهم — فيما يرى علماء المسلمين — أن يتولوا « وزارة التفويض » ٠ وترجـــع هذه التفرقة — كما يقول الماوردى — الى أربعة أسباب : « أحدها — على حد تعبيره — أنه يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم فى المظالم (أى الدعاوى ضد رجال الحكم ، وليس ذلك لوزير التنفيذ ٠ والثانى أنه يجـــوز لوزير التفويض أن يستبد (يقصد يستأثر) بتقليـــد الولاة ، وليس ذلك لوزير التنفيـــــذ ٠ والثالث أنه يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتدبير الحروب ، وليس ذلك لوزير التنفيـــذ ٠ والرابع أنه يجـوز لوزير التفويض أن يتصرف فى أموال بيت المـــال بقبض ما يستحق له وبدفـــع ما يجب فيه ، وليس ذلك لوزير التنفيذ »(٦٠) ٠

ثالثا : أما فيما يتعلق **بالقضاء** فانه اذا كان غـــير المسلم يجوز له أن يتولى القضاء فى الدولة الاسلامية ، فان حكمه انما يكون نافذا على أهل الذمة فحسب دون المسلمين ، وذلك لأن غـــير المسلم — كما يقولون — أهـــل لأن

---

(٥٨) مما يذكر عن يحيى بن خالد البرمكى أن هارون الرشيد حين اتخذه وزيرا قال له : « قلدتك أمر الرعية ، وأخرجته من عنقى اليك ، فاحكم فى ذلك بما ترى من الصواب ، واستعمل من رأيت ، واعزل من رأيت وامض من الأمور على ما ترى ، ثم دفع اليه خاتمه الخاص وسلمه خاتم الخلافة حتى صار بيده الحل والعقد فى كل شئون الدولة ٠ »

راجع فيما تقدم :« النظم الاسلامية » للاستاذين الدكتورين حسن ابراهيم حسن وعـــلى ابراهيم حسن — طبعة ١٩٣٩ ص ١٥١ ٠

(٥٩) الأحكام السلطانية للماوردى ص ٢٤ ، ٢٥ — والأحكام السلطانية لأبى يعلى الفراء ص ١٥ ٠

(٦٠) الأحكام السلطانية للماوردى ص ٢٥ ٠

يشهد فى حق غير المسلمين ، فيكون أهلا للقضاء بينهم ، لأن أهلية القضاء مستمدة من أهلية الشهادة ، وغير المسلم أهل لشهادتهم فيكون أهلا لقضائهم(٦١) ٠

المبحث الثانى

وجهات أنظار أنصار الرأى القائل بصلاحية الشريعة كمصدر أساسى للدستور

- ١ -

الرد على اتهام الشريعة الاسلامية بالجمود

كلمة عامة :

يقولون ان ذلك الجمود ليس من طبيعة الشريعة الاسلامية وخصائصها ، انما كان نتيجة لما تقرر من قفل باب الاجتهاد منذ أواخر القرن الرابع الهجرى ، وذلك لظروف خاصة بذلك العهد ، أما الشريعة فهى بالعكس من خصائص مصادرها المرونة لا سيما فى الشئون الدستورية ، أى فيما يتصل بنظام الحكم ، ومن طبيعتها القابلية للتطور ومسايرة مصالح الناس وحاجياتهم ، ولكن علماء الفقه الاسلامى نجدهم منذ ذلك الحين — اللهم الا اذا استثنينا القليلين — متأثرين بنزعة التقليد لكبار الأئمة ، لا يعملون فى فتاويهم وآرائهم على مسايرة تلك المصالح ومراعاة تلك الحاجيات المتجددة المتغيرة المتطورة ٠

وبيانا لما قدمنا ندلى بما يلى :

(أ) نشأة نزعة الجمود (أو التقليد) :

بدأ عهد الجمود (أو التقليد لكبار الأئمة) وقفل باب الاجتهاد — كما قدمنا — منذ أواخر القرن الرابع الهجرى وذلك بعد أن انتابت المسلمين منذ منتصف ذلك القرن الرابع بعض من العوامل السياسية والاجتماعية كان لها

---

(٦١) التشريع الاسلامى لغير المسلمين — المرجع السابق — للاستاذ الشيخ عبد الله المراغى ص ٩٨ ، ٩٩ ٠

أسوأ الأثر فى نهضتهم ونشاطهم الفكرى والفقهى ٠٠ وبيان ذلك أنه حين أخذت الدولة العباسية فى الضعف منذ منتصف القرن الرابع الهجرى ، الاجهاد(٢) ٠

أخذت تسود الفوضى ، فساد الفساد الذى عم كل شىء حتى الفقه ، وحتى القضاء ، اذ ولى القضاء من لم يكن موضعا لثقة المتقاضين ، وتصدى للافتاء والاجتهاد من لم يصل الى مرتبة الفقهاء أو المجتهدين ، فكان من ذلك أن عمدوا فى أواخر القرن الرابع الهجزى الى اقفال باب الاجتهاد مستندين الى ادعاء الاجماع ، فوقفت حركة الاجتهاد ، واقتصر الفقهاء (اللهم الا اذا استثنينا القليلين) على تقليد (أى اتباع) الأئمة المجتهدين الكبار (أبى حنيفة ومالك والشافعى وابن حنبل) كما كان على رجال القضاء الأخذ بآراء هؤلاء الأئمة ، ومن ذلك يرى أنهم عالجوا الفوضى والفساد بالجمود لا بالتنظيم القويم ، وحين تقطعت من الدولة الاسلامية أوصالها ، فأصبحت دولا عديدا عددها أخذ كل من الخلفاء (أو السلاطين أو الملوك) المسلمين بمذهب من مذاهب أولئك الأئمة فقرر الزام رجال القضاء والافتاء بالحكم أو الأفتاء طبقا لفقه ذلك المذهب(١) ٠

(ب) الأسباب التى أدت الى توطيد نزعة الجمود :

نذكر فى مقدمة تلك الأسباب ما يلى :

١ — تقدير التلاميذ لآراء شيوخهم تقديرا كان من شأنه أن دفع بهم الى اتباعهم فى الأصول ، ثم اتباعهم فى الفروع ، ثم انتقلت هذه النزعة عبر الأجيال من السلف الى الخلف حتى جاءت العهود التى أصبح فيها ذلك التقليد ، أو بعبارة أخرى ذلك الجمود أمرا لا يعاب أو يستنكر على صاحبه ، ثم لما زال استنكار الجمود تلت هذه المرحلة مرحلة أخرى هى مرحلة استنكار

---

(١) أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف — الطبعة الخامسة ١٣٧٢ هـ — ١٩٥٢ م — ص ٣٣٧ — ٣٤٢ ٠

(٢) موسوعة الفقه الاسلامى — من مطبوعات جمعية الدراسات الاسلامية بالقاهرة — باشراف الاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة — طبعة ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م — ص ٦٤ ٠

٢ – ضيق أفق لدى بعض فقهاء المتأخرين جعلهم يقيمون من آراء كبار الأئمة « مذاهب » منفصلة ، منفصلة الأتباع ، ينتصر كل منهم لمذهبه(٣) ، وذلك رغم أن أولئك الأئمة كانوا ينهون عن ذلك التعصب لآرائهم والجمود عليها والوقوف عندها(٤) .

٣ – **نظرة التصوف العجمى** التى دخلت الى حياة المسلم ، فجعلته ينظر الى هذا العالم على أنه شر يجب البعد عنه ، بل يجب الهرب منه .

ولقد كان الفيلسوف الكبير الدكتور محمد اقبال يعمل على تحرير المسلمين من نير سلطان ذلك التصوف العجمى ، والعمل على تأكيد صلة المسلم بالعالم الواقعى(٥) .

ومن الأمور البدهية أن مثل هذه الروح الصوفية العجمية مما تحول دون الاتجاه نحو التطور والتجديد – هذه الروح ليست مما يتفق مع مبادىء الاسلام وتعاليمه التى تحض على السعى والعمل بل والجهاد (كما سنبين ذلك تفصيلا فى المبحث التالى أى الثالث) .

٤ – **تخريب التتار لبغداد** – وكذلك يذكر فى مقدمة تلك الأسباب – فيما يرى الدكتور الفيلسوف محمد اقبال – ما حدث من تخريب لبغداد (وهى مركز الحياة الاسلامية) على أيدى الغزاة من التتار فى منتصف القرن الثالث عشر الميلادى (القرن السابع الهجرى) ، ولقد كان المؤرخون والمفكرون المسلمون يخشون ما قد يكون لذلك التخريب من آثار سيئة على مستقبل الاسلام ، فكان طبيعيا فى مثل ذلك العصر من عصور الانحلال السياسى أن تأخذ رجال الفكر من المحافظين الخشية من حدوث انحلال آخر ، فولوا وجوههم وجهودهم شطر هدف واحد : هو أن يحتفظوا بنظامهم

---

(٣) « المذاهب الفقهية » للاستاذ الدكتور عبد الحليم محمود . مقال منشور بمجلة منبر الاسلام عدد ذى الحجة ١٣٩٢ – يناير ١٩٧٣ م ص ١٥ .

(٤) راجع : « تاريخ التشريع الاسلامى » للشيخ محمد الخضرى بك ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ – وراجع « التفسير والمفسرون » للاستاذ الشيخ محمد حسين الذهبى ج ٣ – طبعة ١٩٦٢ م – ص ٩٨ – ١٠١ وسوف نعود الى بيان هذه النقطة تفصيلا فى المبحث الثالث .

(٥) راجع تجديد التفكير الدينى فى الاسلام للدكتور محمد اقبال – تعريب الاستاذ عباس محمود – طبعة ١٩٥٥ م – .

الاجتماعي والفكرى وأن يبعدوا عنه كل ما يمس به أو يغير منه ، اعتقادا منهم — وهم فى هذا الاعتقاد على جانب من الصواب — بأن فى الابقاء على هذا النظام اتقاء — الى حد ما — لآثار الانحلال · ولكن فاتهم — كما يقول بحق الدكتور اقبال — « ان مصير شعب من الشعوب لا يستند الى دعامة النظام بمقدار ما يستند الى قيمة الأفراد وقوتهم ، والجماعة التى يسود ويزيد فيها التنظيم الى حد الافراط تضعف فيها شخصية الفرد حتى ليكاد يفقد روحه وتصل شخصيته الى حد الفناء »(٦) ·

٥ — **حرص الحكام على أن يكون القضاة من مذهب معين (من المذاهب الأربعة)** — وكذلك كان من أسباب ذيوع ذلك التقليد (أو الجمود) ما كان عليه الحكام من الحرص على أن يكون القضاة من مذهب معين ، فكان القضاة من مذهب أبى حنيفة فى العراق ، ومن مذهب مالك فى الأندلس والمغرب ، وهكذا كان القضاء فى أحكامه جامدا مقلدا لا مجتهدا ، وكان رجال القضاء قبل ذيوع المذاهب — بالعكس — من المجتهدين (مثل شريح وابن شبرمة)(٧)·

٦ — وحين **انتقلت الخلافة الى آل عثمان** فى تركيا كان علماء الدين مسيطرين على زمام تعليم الأمة الاسلامية (أى كافة المسلمين) ، فاذا بنا نجدهم لا يسمحون للأفكار الجديدة أن تقترب من ذلك التعليم ، فأدى ذلك بالجمود الى أن يسود ، أو بعبارة أصح : الى أن تتوطد سيادته ، الأمر الذى أدى بالمعاهد الاسلامية فى القرن التاسع عشر الى أن تظل على الحال الذى كانت عليه فى القرن الثالث عشر(٨) ·

---

(٦) تجديد التفكير الدينى للدكتور اقبال — المرجع السابق — ص ١٧٣ ، ١٧٤ ·

(٧) موسوعة الفقه الاسلامى · الجزء الأول — المرجع السابق — ص ٦٤ ·

(٨) ولم تقتصر نزعة هذا الجمود على تركيا ، بل شملت العالم الاسلامى ، كما أنها لم تقتصر على العلوم الدينية ، بل شملت الفنون والآداب والتاريخ ومناهج التعليم · راجع « صراع الشرق والغرب فى تركيا » محاضرات ألقتها الكاتبة التركية الكبيرة خالدة أديب باللغةالانجليزيه فى الجامعة الملية الاسلامية بعنوان Confilct of East & West in Turkey
وكان ذلك نقلا عن كتاب الاستاذ السيد أبى الحسن الندوى (عضو المجمع العلمى العربى بدمشق) : « ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين » — طبعة بيروت — ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م — ص ١٥٠ ، ١٥١

كما وجدنا أن القانون المدنى الذى طبق هنالك (فى تركيا) فى عهد الخلافة العثمانية كان عبارة عن تقنين لمذهب الامام أبى حنيفة ، ولقد طبق منذ عام ١٨٦٩ على رعايا تلك الامبراطورية العثمانية سواء كانوا من المسلمين أو غير المسلمين ، وظل مطبقا على بعض أجزاء تلك الامبراطورية (مثل سوريا ولبنان) حتى بعد أن زالت عنها السيادة العثمانية وخضعت تحت نير الاستعمار (« الانتداب ») الفرنسى ، وذلك حتى أدخلت تعديلات جديدة على التشريع هناك عام ١٩٣٢(٩) ٠

وفى مصر سار العمل لدينا على الأخذ بفقه المذهب الحنفى وحده حتى سنة ١٩٢٠ فى قضاء المحاكم الشرعية (فى مسائل الأحوال الشخصية والوقف والحكر) وفى الافتاء ثم أدخلت على هذا المذهب بعض تعديلات مقتبسة من فقه المذاهب الأخرى(١٠) ٠

خلاصة ما تقدم :

أن الجمود لم يكن صادرا عن الشريعة ذاتها ، ولم يكن صفة من صفاتها ، انما كان مصدره بعض رجالها ، وبعض الظروف التاريخية التى أحاطت بها وبتطبيقها ، أو بعبارة أخرى كانت بعض عوامل خارجة عنها ، بل خارجة عليها ، أما الشريعة ذاتها فان من طبيعة مصادرها المرونة لا الجمود ، ومسايرة مصالح الناس وحاجياتهم فى مختلف الأزمنة والأمكنة (وذلك على وجه التفصيل الذى لا نرى الأوفق أن يكون هنا مكانه ، بل أن يكون فى المبحث التالى بيانه) ٠

* * *

---

(٩) راجع تقرير الاستاذ العميد على بدوى الى مؤتمر القانون المقارن بلاهاى عام ١٩٣١ م ، منشور بمجله القانون والاقتصاد (عدد يناير ١٩٣٣ م) ص ٢٣ ٠

(١٠) المدخل فى التعريف بالفقه الاسلامى للاستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبى — رئيس قسم الشريعة الاسبق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية — الطبعة الثانية ١٩٥٩ م — ص ٩٧ — ٩٩ ٠

- ٢ -

الرد على الرأى القائل بأن الاسلام دين فحسب

أصحاب هذا الرأى الذين يقومون بذلك الرد هم أولئك الذين يقولون ان **الاسلام دين ودولة** ٠ وهم يستندون الى ما يلى من الأدلة :

١ ـ الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة :

يرى أصحاب هذا الرأى أن الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة هو أصل من أصول الاسلام ، أو بعبارة أخرى أنه لا عزلة بين الدين والدنيا ، والاسلام لا يوجب على الأفراد حياة تقشف الزهاد ، وقد وردت فى ذلك الكثير من الآيات القرآنية منها الآية الكريمة : « ولا تنس نصيبك من الدنيا » (القصص : ٧٧) كما أن الاسلام أباح لأهله التجمل بأنواع الزينة : « يابنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين » (الأعراف : ٣١) ٠ وقال تعالى : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » (البقرة : ١٧٧) ٠

ومن المأثور المشهور عن الرسول قوله لسعد بن أبى وقاص حين كان مريضا واستشار الرسول فيما كان يريد من التصدق بثلثى ماله : « الثلث ، والثلث كثير ، انك ان تذر ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس »[11] ٠

٢ ـ دين ودولة :

(أ) اذا كان الاسلام لا يعنى فحسب بشئون الآخرة ، وانما يعنى كذلك بشئون الدنيا ، فقد كان طبيعيا أن يعنى بشئون الدولة الى جانب عنايته

---

(١١) « الاسلام والنصرانية » للأستاذ الامام الشيخ محمد عبده ـ الطبعة الثامنة ـ أصدرتها دار المنار عام ١٣٧٣ هـ ـ ص ٧٠ ، ٧١ حيث يضيف الى ما تقدم : « السعى الى صلاة الجمعة واجب الا اذا كان وحل غزير أو مطر كثير أو ما يوجب تعبا ومشقة فيسقط » ٠

بشئون الدين ، فلقد جاء الاسلام بشريعة أى بعدة أحكام قانونية تنظم شئون الحياة الدنيا (من أحكام مدنية وجنائية وأحوال شخصية ·· الخ) ، لذلك كان طبيعيا أن يعنى باقامة دولة وحكومة تعنى بتنفيذ تلك الأحكام القانونية ، ولقد قال تعالى : « أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون »(١٢) (المائدة : ٥٠) ·

(ب) ومما تشمله تلك الشريعة (أو الأحكام القانونية) التى جاء بها الاسلام بعض قواعد أو مبادىء عامة تتعلق بشئون الحكم ، تصلح لكل زمان ومكان ، كمبادىء الشورى والحرية والمساواة والعدالة والتعاون ·· الخ ·

ومن الآيات القرآنية الدالة على أن الاسلام يعنى بشئون الحكم قوله تعالى مخاطبا الرسول : « وشاورهم فى الأمر » (آل عمران : ١٥٩) ، وقوله: « انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » (النساء : ١٠٥) ، وقوله : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما »(١٣) (النساء : ٦٥) ·

(ج) واذا نحن رجعنا الى التاريخ فاننا نجد أن الرسول بعد أن هاجر الى المدينة قام فعلا بتأسيس دولة · حقا لقد بدأ الرسول بمكة هاديا وبشيرا ونذيرا ، فكان الرسول بمكة رسولا فحسب ، ولكنه بعد أن انتقل الى المدينة أصبح **كذلك رئيس دولة** ، فلم يكن صحيحا ما ذكره البعض من أن أبا بكر كان المؤسس الأول للدولة الاسلامية ، فالواقع أن ما عمله أبو بكر ومن تبعه من الخلفاء انما كان العمل على توسيع نطاق دولة سبق انشاؤها ؛ فرغم ما كانت عليه الحكومة من البساطة فى عهد الرسول بالمدينة الا أنها

---

(١٢) راجع للاستاذ السيد محمد الطاهر بن عاشور (مفتى المالكية بالديار التونسية) كتابه : « نقد علمى لكتاب الاسلام وأصول الحكم » ـ طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ ص ٢٥ حيث يقول : « كيف يستقيم أن يكون الاسلام شريعة ثم لا تكون له حكومة تنفذ تلك الشريعة » ·

(١٣) راجع فى تفصيلات موضوع مبادىء نظام الحكم أو النظام الدستورى فى الاسلام كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ـ مع المقارنة بالمبادىء الدستورية الحديثة » ـ طبعة ١٩٦٦ ، أو الطبعة الثانية (الموجزة) لعام ١٩٧٤ ·

كانت دولة مستوفية جميع أركانها كما كان شأن دولة مدينة أثينا Cité d'Athènes أو دولة مدينة اسبرطة فى الأزمنة القديمة ، أو دولة مدينة جنوا أو البندقية فى العصور الوسطى ، فلقد كان الرسول يعتبر المؤمنين برسالته (أى المسلمين) أنهم يكونون أمة ، وكان هو حاكمهم وقاضيهم وقائدهم ، كما كان يقوم بمهام السلطة التشريعية • ولقد وضع الرسول الخطوط العريضة لدولة اسلامية من نظام للضرائب ونظام قانونى وأنظمة ادارية وعسكرية ••• الخ • وكانت تنطوى هذه الأنظمة على نواة أو جذور تطورها وملاءمتها مع ظروف البيئة المتغيرة (وذلك على هدى مبادىء شرعية سنتولى بيانها تفصيلا فى المبحث الثالث) ، وكان ما يصدره الرسول من تعليمات وأوامر وأحكام تنطوى على جزاءات دنيوية عاجلة لا مجرد تهديدات بجزاءات فى الآخرة ، وكان لديه أعوان اداريون •

الخلاصة : أنه كان فعلا حاكمة كما كان رسولا(١٤) •

(د) ويقولون : ان كثيرين من الباحثين الغربيين ومن المستشرقين الذين بحثوا هذا الموضوع قد انتهت بهم بحوثهم الى هذا الرأى القائل بأن الاسلام دين ودولة ، وأن الرسول لم يكن فحسب رسولا ، انما كان كذلك حاكما ورئيسا لدولة(١٥) •

---

(١٤) راجع تاريخ الطبرى ج ٣ ص ٢١٤ ، وتاريخ التمدن الاسلامى للمؤرخ الاستاذ جورجى زيدان ج ٤ ص ١٧٩ — ورسالة الدكتوراه للاستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهورى بعنوان Le Califat (الخلافة) وهى رسالة قدمت الى كلية الحقوق بجامعة ليون عام ١٩٢٦ ص ٤٦ ، ٤٧ — وراجع للاستاذين الدكتور حسن ابراهيم حسن وعلى ابراهيم حسن كتاب « النظم الاسلامية » — الطبعة الأولى لسنة ١٩٣٩ م — ص ١٩ حيث يشير المؤلفان الى أنه « كانت حكومة الرسول حكومة دينية » •

(١٥) راجع The Caliphate (الخلافة) للسير ارنولد T. Arnold طبعة لندن ١٩٢٤ — ص ٣٠ حيث يقول : « ان الرسول كان رئيسا للدولة ورئيسا دينيا فقد كان هو الذى يهيمن على السلطة السياسية ، كما يقوم بمهام السلطة التشريعية وبمهمة القضاء الخ » — وراجع « النظريات السياسية الاسلامية » للدكتور محمد ضياء الدين الريس — الطبعة الثانية ١٩٥٧ م — ص ١٨ ، ١٩ حيث ينقل آراء فى هذا المعنى لطائفة من علماء المستشرقين نكتفى هنا بأن ننقل عنه ما ذكره عن الاستاذ ستروثمان R. Strothmann

انه كتب يقول : « الاسلام ظاهرة دينية ، سياسية ، اذ أن مؤسسه كان نبيا ، وكان سياسيا حكيما أو رجل دولة » — وما ذكره عن الاستاذ Gibb فى مؤلفه Muhammedanism طبعة ١٩٤٩ ص ٣ حيث يقول : « ان الاسلام لم يكن مجرد عقائد دينية ، وانما استوجب اقامة مجتمع مستقل له أسلوبه المعين فى الحكم ، وله قوانينه وأنظمته الخاصة به » •

(هـ) بل ان الأستاذ على عبد الرازق ذاته (زعيم الرأى القـــائل بأن الاسلام دين فحسب) قد اعترف فى بعض المواضع من مؤلفه برأى معارضيه الذين يقولون : ان الرسول لم يكن فحسب رسولا ، بل كان كذلك حاكما ، حيث قال ما نصه : « كان سلطان النبى صلى الله عليه وسلم بمقتضى رسالته سلطانا عاما ، وأمره فى المسلمين مطاعا وحكمه شاملا ، فلا شىء مما تمتد اليه يد الحكم الا وقد شمله سلطان النبى ... الخ »(١٦) .

٣ — نقض أدلة أصحاب الرأى القائل بأن الاسلام دين فحسب (وبخاصة أدلة الأستاذ على عبد الرازق) :

تمهيد : الأدلة التى قدمها أصحاب هذا الرأى الثانى (القـــائل بأن الاسلام دين ودولة) وانتهينا الآن من ذكرها ، ينطوى بعضها — كمـــا هو بين — على نقد ، بل وعلى نقض لبعض الأدلة التى قدمها أصحاب الرأى الأول (القائل بأن الاسلام دين فحسب) . على أن هناك أدلة أخرى لذلك الرأى (الأول) لم نشر الى ما قدمه أصحاب الرأى الثانى من رد عليها ونقض لها ، ذلك ما نرى الآن هنا مكانه وبيانه . ويجدر بنا أولا أن نوجه الأنظار الى أن هذا الرد أو النقض انما يوجه هنا فى الواقع (اللهم الا أقله) الى مؤلف الأستاذ على عبد الرازق(١٧) .

---

(١٦) راجع كتابه : الاسلام وأصول الحكم ص ٦٨ — وبذلك فانه يبدو لنا أن الاســتاذ المؤلف قد ناقض نفسه بنفسه ، ولا يرفعه من هوة هذا التناقض أنه استدرك فيما بعد — ص٦٩ — وقال : « تلك زعامة الدعوة الصادقة الى الله وابلاغ رسالته ، لا زعامة الملك ، انها رسالة دين وحكم النبوة لا حكم السلاطين » ، فذلك الاستدراك — فيما يبدو لنا — لا ينفى عن الرسول أنه كان حاكما ، انما ينفى فحسب عن حكمه أن له صفة حكم الملوك والسلاطين الآخرين المعروفين فى ذلك الزمان بالاستبداد والطغيان ، حتى أن الله تعالى قال فيهم : « ان الملوك اذا دخلـــوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة » .

(١٧) يلاحظ أنه على أثر صدور كتاب الاستاذ عبد الرازق صدر فى عام صدوره (أى عام ١٣٤٤ هـ — ١٩٢٥ م) بعض مؤلفات لبعض كبار العلماء فى الرد عليه ، نذكر فى مقدمتهـــا : « نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم » للاستاذ الاكبر الشيخ محمد الخضر حسين شيخ الجامع الازهر فى بداية عهد ثورة ٢٣ يوليو فى مصر — وقد صدر هذا الكتاب حين كان هذا العـــالم العظيم أحد مدرسى جامع الزيتونة فى تونس عام ١٩٢٥ م ، وكان كتابه خير ما كتب فى هـــذا الموضوع من المؤلفات ، ورغم أن كتابه كان أصغرها حجما وقدا ، الا أنه كان أكبرها علما وقدرا وأدقها وأروعها وأعفها أسلوبا — ونذكر كذلك من تلك المؤلفات كتاب « حقيقة الاسلام وأصول =

فاولا — الآيات القرآنية :

الآيات التى يستند اليها الأستاذ على عبد الرازق وأهمها : « وما أرسلناك عليهم وكيلا » (الاسراء : ٥٤) ، والآية « وما أرسلناك الا مبشرا ونذيرا » (الاسراء : ١٠٥) ، والآية : « فذكر انما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر » (الغاشية : ٢١ ، ٢٢) ... الخ ، هذه الآيات انما نزلت بمكة ، ومعلوم أن العمل على انشاء دولة لم يكن بمكة (حيث كان الرسول رسولا فحسب يقتصر عمله على مجرد نشر دعوته) ، انما كان انشاء الدولة بالمدينة بعد أن هاجر الرسول اليها(١٨) .

ويقولون : انه كان مما يقضى به واجب الأستاذ عبد الرازق — اذ يستند الى تلك الآيات القرآنية — أن يفسرها على ضوء أسباب نزولها والظروف التى أحاطت بها ، فلما كانت هذه الآيات قد نزلت بمكة حيث كان الرسول يعانى الكثير من اعراض المشركين عنه ومن ايذائهم له ولأتباعه من المؤمنين ، فقد كان يقصد بهذه الآيات (كما يقول الأستاذ الكبير الشيخ الخضر حسين) مواساة الرسول وتذكيره ببيان مهمته فى ذلك الحين وهى مجرد البلاغ والانذار(١٩) . ثم ان هذه الآيات انما تنفى أن يكون الرسول وكيلا

= الحكم » للاستاذ الشيخ محمد بخيت المطيعى (مفتى الديار المصرية فى ذلك الحين)،وكتاب: « نقد علمى لكتاب الاسلام وأصول الحكم » للاستاذ السيد محمد الطاهر بن عاشور — مفتى المالكية بالديار التونسية — وهذه المؤلفات هى أهم المراجع التى رجعنا اليها فى هذه النبذة .

(١٨) يقول الاستاذ الاكبر الشيخ الخضر حسين (فى مؤلفه ص ١٧٠) : « الآيات التى سردها المؤلف — يقصد الاستاذ عبد الرازق — كلها من سور مكية ما عدا الآية : « ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا » فانها من سورة النساء وهى مدنية — يقصد نزلت بعد هجرة الرسول الى المدينة — وقد عرفت أن الجهاد شرع بعد أن قضى النبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة نحو ستة فيجوز أن تكون هذه الآية نزلت قبل فرض الجهاد . قال ابن جرير الطبرى فى تفسيره ج ٥ ص ١١٢ : « ونزلت هذه الآية فيما ذكر قبل أن يؤمر بالجهاد » . ثم ان هذه الآية — كما يقول الاستاذ المفتى الشيخ بخيت المطيعى (فى مؤلفه ص ٣١٣) انما نزلت فى المنافقين الذين يظهرون الايمان والاسلام ، ويبطنون الكفر ، والمقصود بقوله تعالى : « فما ارسلناك عليهم حفيظا » أى ما ارسلناك حفيظا على هؤلاء المشركين مهيمنا تحفظ أعمالهم عليهم وتحاسبهم وتجازيهم .. الخ » .

(١٩) مؤلف الاستاذ الاكبر الشيخ الخضر حسين — المرجع السابق — ص ١٧٠ .

أو مسيطرا على الذين أبوا قبول دعوته من المشركين لا عـلى من آمن به من المسلمين(٢٠) ٠

ثانيا ـ الأحاديث النبوية :

(أ) أما عن الحديث الذى يستند اليه الأستاذ عبد الرازق وفيه يقول الرسول للرجل الذى أخذته الرعدة لدى المثول أمامه : « هون عليك فانى لست بملك ولا جبار » ، فانما يقصد بذلك أن الرسول ليس ملكا ولا جبارا كالملوك الذين يعرفهم ذلك الرجل ويرهبهم ويخشى سـطوتهم وجبروتهم ، فالرسول انما يقصد به تهدئة ذلك الرجل وازالة الخوف عنه(٢١) ٠

(ب) أما عن الحديث الذى يستند الأستاذ عبد الرازق اليه : « أنتم أعلم بشئون دنياكم » ٠ فقد ورد فى تأبير النخل (كما قدمنا) ، وكان الرسول قد أمر سائليه عن تأبيره ألا يؤبروه فتركوا تأبيره ، فترتب على ذلك أن فسد التمر وأصبح شيصا ، فلما ذكروا ذلك للرسـول قال لهم : « أنتم أعلم بشئون دنياكم » أى أنه لم يرسل ليبين للناس كيف وفى أى وقت يزرعون أو متى يؤبرون النخل أو لا يؤبرونه ، الى غير ذلك من الأمور الدنيوية التى يعرفها الناس بالتجربة(٢٢) ٠

فهذا الحديث لا موضع له فى الواقع فى هذا المقام ، وبعبارة أخرى أنه لا مكان له فى مقام الاستدلال على أن الرسول لم تكن له ولاية الحكم ٠

ثالثا : أما ما ذكره الأستاذ عبد الرازق من أن الرسول اذ صـح أن من مهامه انشاء دولة لكان عين أحدا يخلفه من بعده ولما كان « يترك أمر تلك

---

(٢٠) راجع مؤلف الاستاذ المفتى السيد محمد الطاهر بن عاشور ـ المرجع السابق ـ ص٢٠ ويقول الاستاذ المفتى الشيخ بخيت ـ فى مؤلفه ص ٣١٣ ـ فى تفسير كلمة « وكيل » فى الآية القرآنية « قل لست عليهم بوكيل » أى بموكل فوض أمركم الى أحفظ أعمالكم لأجازيكم بها يوم القيامة ، فالله تعالى هو المجازى ٠ ويلاحظ أن خطابه تعالى موجـه هنا الى المشركين (كمـا قدمنا) ٠

(٢١) مؤلف الاستاذ المفتى الشيخ بخيت ص ٣٤٣ ـ ومؤلف الاستاذ الاكبر الشيخ الخضر حسين ص ١٧٦ ٠

(٢٢) راجع مؤلف الشيخ بخيت ـ المرجع السابق ـ ص ٣٥٧ ٠

الدولة مبهما على المسلمين ليرجعوا سريعا من بعده حيــــارى يضرب بعضهم رقاب بعض » على حد تعبير الأستاذ عبد الرازق(٢٣) ، فيردون على ذلك بأن الحكمة التى دعت الرسول الى عدم تعيين من يخلفه انما ترجع الى رغبته فى افهام المسلمين بأن أمر اختيار الخليفة موكول اليهم(٢٤) ٠ على أن الرسول — فيما يذكر عنه بعض المؤرخين وفيما يروى عن السيدة عائشة — كان قد هم أن يكتب الى أبى بكر كتابا يستخلفه فيـــه ، لولا أن عاجلته يد المنون فامتدت اليه قبل أن تمتد يده الى القلم لكتابة ذلك الخطاب(٢٥) ٠

أما ما ذكره الأستاذ عبد الرازق من « أن الرســـــول ترك أمر الدولة مبهما على المسلمين وأنهم رجعوا سريعــــا بعد وفاته يضرب بعضــهم رقاب بعض » فهذا غير صحيح ، « فما هى الا مناقشــــة دارت بينهم فى ســقيفة بنى ساعدة (كما يقول الأســـتاذ الأكبر الشيخ الخضر حسين) وسرعــان ما طوى بساطها على وفاق وسلام »(٢٦) ٠

رابعا : أما ما ذكره الأستاذ عبد الرازق من أنه اذا كان معقـــولا أن يؤخذ العالم كله بدين واحد ، فليس معقولا أن تسيطر عليه حكومة واحــدة عالمية ، فيردون على ذلك بأنه لا الرسول ولا فقهاء المسلمين نادوا بسيطرة

---

(٢٣) الاسلام وأصول الحكم للاستاذ على عبد الرازق ص ٨٧ ٠

(٢٤) راجع مؤلف الشيخ الخضر حسين ص ٢٠٥ ٠

(٢٥) ذلك هو ما ورد فى صحيح مسلم وغيره كما يقول العلامة الكمال بن الهمام فى كتابه « المسايرة فى علم الكلام ص ٦٤ » ٢

والى ذلك أشار الشيخ بخيت فى مؤلفه ص ٣٨٧ — حيث يقول : « ٠٠٠ ان الخبر قد جاء من الطرق الثابتة أن رسول الله قال لعائشة فى مرضه الذى توفى فيه : لقد هممت أن أبعث الى أبيك وأخيك فأكتب كتابا وأعهد عهدا لكى لا يقول قائل أنا أحق ويأبى الله والنبيون الا أبا بكر ٠ قال ابن حزم فهذا نص جلى على استخلافه عليه الصلاة والسلام أبا بكر على ولاية الأمة » ٠

(٢٦) راجع مؤلف الاستاذ الشيخ الخضر حسين — ص ٢٠٥ — حيث يضيف الى ما تقدم قوله : « فان كان المؤلف (يقصد الاستاذ عبد الرازق) يلوح الى قتال أبى بكر لأهل الردة، فأولئك قوم نزلت بهم ضلالة أو استحوذت عليهم جهالة ، ولو نص النبى صلى الله عليه وسلم على امامة أبى بكر لنازع أولئك الضالون أو الجاهلون فى صحة ما يروى لهم عن رسول الله ، ثم لم يعدموا مغالطة يتملصون بها من عهدة ماتفرضه عليهم النصوص الصريحة ، وكتاب «الاسلام وأصول الحكم على ما نقول شهيد » ٠

حكومة واحدة على العالم ، فأحكام الشريعة — فى غير مسائل المعتقدات والعبادات — تجرى (كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ الخضر حسين) بحسب اختلاف الزمان والمكان ، ومن القواعد المقررة فى الشريعة قاعدة « رعاية المصالح المرسلة » وقاعدة « العادة محكمة » وقاعدة « سد الذرائع » وقاعدة « المشقة تجلب التيسير » ، وقاعدة « ارتكاب أخف الضررين » وقاعدة « الضرر يزال شرعا »(٢٧) (مما سنتولى بيانه تفصيلا فى المبحث الثالث) ٠

قيام حكومة عالمية هو احدى الضرورات فى العصر الحديث — وانه ليبدو لنا أن الأستاذ عبد الرازق قد فاتته أمور كثيرة كان يجب أن يأخذها بعين الاعتبار والاهتمام :

(أ) — فانه (أولا) أن بعضا من كبار المفكرين بل والعباقرة فى العصر الحديث (وعلى رأسهم اينشتاين) وبعضا من كبار الساسة الغربيين (وعلى رأسهم المستر أتلى زعيم حزب العمال البريطانى ورئيس الوزارة البريطانية سابقا) فى مقدمة من ينادون بضرورة الأخذ بفكرة الحكومة العالمية على اعتبار أنها الوسيلة الوحيدة للابقاء على البشرية والمدنية وانقاذهما من حرب عالمية فيها الفناء لهما ٠ فالواقع أن البشرية أصبح عليها فى العصر الحديث أن تختار بين أحد أمرين : اما حرب عالمية واما حكومة عالمية ، فكل ما يعقد بين الدول من اتفاقيات لتخفيف حدة التوتر الدولى ، ويطلق عليها أحيانا اتفاقيات سلام انما هى فى الواقع بعض أنواع المسكنات لما تعانيه البشرية ، أو بعض وسائل تأجيل تلك الحرب المرتقبة أى تلك الكارثة العالمية ، فهى لا يمكن أن تبقى الا لفترة محدودة لا تدوم طويلا ، فهذا هو ما تقضى به الطبيعة البشرية ، وسنة التاريخ ، ولن تجد لسنة التاريخ تبديلا ٠ ولربما يقدر لأمثال تلك الاتفاقيات (أو تلك المسكنات المهدئات) أن تكون بمثابة التمهيد لاقامة تلك الحكومة العالمية التى هى وحدها — فيما قدمنا وفيما سنبين تفصيلا — الوسيلة الوحيدة لانقاذ البشرية والمدنية مما يهددهما معا بالفناء ٠

(ب) — كما فاته (ثانيا) أن الأخذ بفكرة قيام حكومة عالمية لا يتعارض بتاتا مع أن يكون لكل شعب من الشعوب من الأنظمة السياسية والاجتماعية

---

(٢٧) مؤلف الاستاذ الاكبر الشيخ الخضر حسين — ص ١٧٧ ، ١٧٨ — ٠

(أى ومن التشريعات) ما يتلاءم مع ظروفه الخاصة ، ففكرة الحكومة العالمية ــ كما ينادى بها بعض كبار المفكرين والسياسيين فى العصر الحديث ــ انما تعنى تكوين دولة فيدرالية (تعاهدية) عالمية ، بحيث يكون لشعب كل دولة (ستتحول بداهة الى مجرد ولاية من ولايات الدولة الفيدرالية العالمية) أن يضع أنظمته الداخلية (الاجتماعية والسياسية) بما يتلاءم مع ظروف بيئته ومع رغباته ومعتقداته فكل ولاية من ولايات الدولة الفيدرالية تتمتع ــ كما هو معلوم ــ بقسط كبير من السيادة الداخلية ، فلها دستور خاص وبرلمان وحكومة خاصة تقوم بمهام شئونها الداخلية فحسب (أى دون الشئون الخارجية) • واذا كان قيام دولة فيدرالية صغيرة مثل جمهورية سويسرا لم يكن حائلا دون أن يكون ثمة اختلاف كبير بين أنظمة وتشريعات الولايات المكونة لها Cantons فمن باب أولى ان اختلاف الأنظمة بين الدول الكبيرة لا يحول دون قيام حكومة عالمية فيدرالية •

وتلك الظاهرة (ظاهرة اختلاف الأنظمة) لا تشاهد فحسب فى الدول الفيدرالية الصغيرة (كسويسرا) بل تشاهد كذلك فى الدول الفيدرالية الكبيرة (كالاتحاد السوفييتى) ، بل ان هذه الظاهرة تشاهد كذلك فى بعض الدول الموحدة (أى غير الفيدرالية) كاسرائيل حيث تلاحظ هذه الظاهرة بصورة لا تخلو من الغرابة اذا نحن نظرنا الى مدى ما يسود أنظمتها من اختلاف يبلغ حد التناقض • فمن ضروب الخطأ البين ما يعتقده الكثيرون من ضرورة سيادة الوحدة أو الانسجام لما يسود أية دولة من مبدأ أو نظام من مبادىء أو أنظمة الحكم •

وبيانا لما تقدم ندلى بما يلى :

١ ــ فيما يتعلق **بسويسرا** نجد أن بعض الولايات أو الدويلات السويسرية Cantons (التى يسميها عادة فقهاء القانون الدستورى والدولى لدينا خطأ « مقاطعات »(٢٨) هى ذات نظام « ديموقراطى مباشر » ،

---

(٢٨) راجع مؤلفنا « القانون الدستورى والانظمة السياسية » ــ الطبعة الرابعة لسنة ١٩٦٦ م ــ حيث بينا تفصيلا ــ ص ٢٤٤ ــ أن ترجمة الاصطلاح السويسرى Canton بعبارة مقاطعة هى ترجمة خاطئة ، وحسبنا هنا أن نذكر أن هذه الكلمة (أو ذلك الاصطلاح) له خارج سويسرا مغزى يختلف عن مغزاه داخل سويسرا ، والى ذلك الاختلاف أشار قاموس لاروس الفرنسى ، فخارج سويسرا تعبر هذه الكلمة عن جزء من الاجزاء أو الاقسام الجغرافية =

وفى هذا النظام لا يوجد برلمان كما هو معروف ، وانمـــا تعرض مشروعات القوانين مباشرة على الشعب ، أو بعبارة أخرى على « جمعية الشعب » التى تتكون — فى كل ولاية من تلك الولايات الصغيرة القليلة بل الضئيلة العدد — من أفرادها المتمتعين بالحقوق الســـياسية (أى ممن تتوافر فيهم شروط الناخب فى الدول ذات النظام النيابى) . وعدد تلك الولايات الصغيرة خمس ولايات ، أما بقية الولايات السويسرية (وعددها ١٧) فأنظمتها هى المعروفة باسم « الديموقراطية شبه المبـــاشرة » حيث توجد بهـــا هيئات نيـــابية (برلمانات) كما هو الشأن فى الديموقراطيات النيابية (وبخلاف ما عليـه الحال فى نظام الديموقراطية المباشرة) ولكن يظل للشعب حق الاشتراك مع الهيئات النيابية فى الوظيفة التشريعية فى بعض الأحوال وبصـــور معينة أهمها ما هو معروف بالاستفتاء الشعبى .

٢ — وفيما يتعلق **بالاتحاد السوفييتى** ، وهو كذلك دولة فيدراليـــة ، فاننا نجد اختلافا غير يسير بين أنظمة مختلف الولايات ، فمثـــلا نجد بعض الولايات الكبيرة المكونة للاتحاد السوفييتى (وعددها ١٦) هى كذلك ذات شكل فيدرالى أى أن كلا منها تتكون بدورها من عدة ولايات لكل منّها قسط من السيادة الداخلية ، ويطلق هناك على تلك الولايات الكبيرة الستة عشر « الجمهوريات الفيدرالية » ونجد بعض هذه الولايات الكبيرة لهـــا شخصية دولية (كما هو شأن روسيا البيضاء وأوكرانيا) أى أنه أصبح لهـــا حق الاتصال مباشرة بالدول الأجنبية والارتباط معها بمعاهدات والتمثيـــل فى هيئة الأمم المتحدة الى جانب ممثلين للاتحاد السوفييتى ، وهذه تعـــد فى

= التى يشملها «المركز» أو الحى arrondissement ، وما يسمى « بالمقاطعة » (أو مـــا نسميها « بالمحافظة » ، أو « بالمديرية » قبل الثورة حتى لغاية بضع سنوات) — بالفرنسية — فهى تشمل عدة arrondissements أما فى سويسرا فهى تعـد Département (أى دولة أو دويلة أو ولاية) ذلك هو المغزى الذى يشير اليه ذلك القاموس الفرنسى الشهير ، كما يشير اليه الدستور السويسرى بكلمة Etat ونجده يعبر عنهـــا أحيـــانا باصطـــلاح Etat cantonnau ، كما نجده ينص على آنها « ذات سيادة Souverain ، والدستـــور انما يعنى هنا أن لها — كما قدمنا — سيادة داخلية ، وليست السيادة من خصائص المقاطعات أو المحافظات أو المراكز !!

الواقع ظاهرة عجيبة فريدة غير مألوفة أو معروفة فى غير الاتحاد السوفييتى من الدول الفيدرالية(٢٩) •

٣ ــ وفيما يتعلق **باسرائيل** فاننا نشهد ظاهرة ذلك الاختــلاف بصورة أبعد مدى رغم أنها دولة موحدة (أى غير فيدرالية) • وحسبنا هنا أن نذكر أننا نجد بها الى جانب النظام الرأسمالى نظاما اشتراكيا ونظـــاما شيوعيا ، وبينما نجد الحزب الشيوعى فى ذلك البلد حزبا ضعيفا الى حد بعيد ، اذا بنا نجد الى حد بعيد كذلك طبق النظام الشيوعى فى بعض أجزاء من اسرائيل، ولو أنها أجزاء صغيرة قليلة (وهى المعروفة « بالكبيوتز ») ، ولكن هذا النظام الشيوعى طبق فيها ــ كما ذكرت ــ الى حد بعيد ، بل الى حد أبعد مما ذهبت اليه الشيوعية فى أم البلاد الشيوعية : الاتحاد السوفيتى ، اذ نجـــد فى جماعات الكيبوتز (وهى عبارة عن جماعات يهودية تعاونية زراعية تشـــابه المزارع الجماعية التعاونية المعروفة فى الاتحاد السوفيتى باسم « كولخوز ») نقول اننا نجد فى الكيبوتز مبدأ أساسيا من المبادىء الشيوعية وهو مبدأ : « من كل حسب كفاءته (أو مقدرته) ، ولكل حسب حاجته » ، وهو مبدأ لم يصلوا اليه فى الاتحاد السوفيتى حيث يؤجر الفرد « حسب عمله » لا حسب حاجته(٣٠) •

والى جانب ذلك النظام الشيوعى ــ فى الميدان الزراعى ــ ولو أنه فى مجال ضيق ، ويهدف ــ فيما نعتقد ــ الى أهداف تتعلق بالدعاية الخارجية ، أى لاكتساب عطف الدول الشيوعية ، فاننا نجدهم فى الميـــدان الصناعى والتجارى ــ يأخذون بالنظام الرأسمالى ، ونجدهم يقررون لأصحاب رؤوس الأموال بعض الامتيازات ، وفى الوقت ذاته لم تفكر الحكومة فى اصدار قرار تأميم واحد فى هذا الميدان(٣١) •

---

(٢٩) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « الانظمة السياسية والمبادىء الدستورية العامة » ــ طبعة ١٩٥٨ م ــ ص ٤٦٩ ــ ٤٧٥ •

(٣٠) طبقا لآخر احصاء استطعنا الحصول عليه كان عدد الكيبوتز يبلغ فى ديسمبر ١٩٥٣م نحو ٢٢٧ تضم ٧٣٢٩٩ مهاجرا ــ لزيادة التفصيل راجع كتابنا « نظام الحكم فى اسرائيل » ــ وهو من مطبوعات معهد الدراسات العربية العالية ــ التابع لجامعة الدول العربية ــ طبعـــة ١٩٦٤ ص ٢٦٧ ــ ٢٧٠ •

(٣١) راجع مؤلفنا « نظام الحكم فى اسرائيل » ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ •

(ج) قيام حكومة عالمية احدى الضرورات : أما قولنا بأن فكرة « الحكومة العالمية » أصبحت تعد فى العصر الحديث احدى الضرورات التى لا غنى عنها للبشرية ، لأنها تعد فى الواقع الوسيلة الوحيدة الأكيدة لحمايتها مما يتهددها من فناء ، فبيان ذلك تفصيلا مما يخرج بنا عن نطاق دراستنا هنا ٠

حسبنا هنا أن نشير فى ايجاز الى أن هذه الحقيقة قد بينها بيانا وافيا الكاتب والمفكر الكبير Emry Reves امرى ريفز وذلك فى كتاب وضعه فى أمريكا فى ربيع عام ١٩٤٥ م ، وقد ترجم الى الفرنسية وطبع بباريس عام ١٩٤٦ م بعنوان : anatomie de la paix (أى « تشريح السلام ») وقد أحدث هذا الكتاب لدى ظهوره هزة كبرى فى البيئات العلمية والسياسية فى الدول الغربية ، اذ كان ظهوره قبيل نهاية الحرب العالمية الأخيرة(٣٢) ٠

---

(٣٢) وقد سبق لى أن لخصت فكرة هذا الكتاب فى محاضرة لى بالفرنسية بعنوان Le Gouverement Mondial « الحكومة العالمية » ألقيتها فى جمعية « مصر ــ أوروبا » بالاسكندرية فى فبراير ١٩٤٩ ٠ وتتلخص فكرة هذا الكاتب فى أن قيام حكومة عالمية هوالسبيل الوحيد لمنع الحروب ، « ان الحروب لا يرجع مصدرها ــ كما يقول ــ الى العوامل الاقتصادية أو الدينية أو السياسية أو النفسية أو الجغرافية ، كما يقال عادة ، ان هذه العوامل ما هى الا عوامل لها أثرها ولكن بصورة غير مباشرة ، وهى وحدها او بعضها أو مجتمعة كلها غير كافية لانفجار بركان الحروب ، أما العامل أو السبب المباشر والأساسى لاضرام نيرانها فانما يتلخص فى وجود وحدات قومية لكل منها سيادة فوق بقعة من الارض ، وبناء على ذلك لكل منها جيش خاص بها خاضع لها ، وبعبارة أخرى ان ذلك العامل أو السبب المباشر الأساسى يتلخص فى وجود دول ، فهذه الدول لابد أن تحدث بينها منازعات ولابد أن تؤدى هذه المنازعات ــ اذا زادت حدتها وشدتها ــ الى حروب ، ويبين لنا التاريخ أن حروبا نشأت قديما بين مدن كما نشأت بين أقاليم (تعد اليوم بمثابة محافظات أو أجزاء من قطر واحد من الأقطار) وذلك حينما كانت تلك المدن أو الاقاليم تكون كل منها دولة ذات سيادة ، وذات جيش خاص بها ــ فلقد نشبت فيما مضى حروب بين انجلترا واسكتلندا ، كما نشبت بين بروسيا وساكس Saxe ولقد انتهت تلك الحروب فى اليوم الذى تكونت فيه حكومة عليا هى حكومة انجلترا فى الحالة الأولى ، وحكومة ألمانيا فى الحالة الثانية ٠

وكذلك نجد أن الحكام الاقطاعيين Seigneurs فى القرون الوسطى لم يكفوا عن محاربة أحدهم الآخر فى اليوم الذى انتهت فيه سيادة كل منهم ، ولم يعد له جيش خاص به ، وتكونت حكومة عليا فوق أولئك الحكام الاقطاعيين وهى حكومة الملك ، وهكذا فان الحروب لا يمكن أن نطمئن الى زوالها بين الدول الا اذا زالت حكومات تلك الدول وسيادتها ٠٠٠٠٠٠ وتكونت فوقها حكومة عليا هى الحكومة العالمية التى تملك وحدها جيوشا تحت سلطانها » ٠

تلك هى خلاصة فكرة ذلك الكاتب والمفكر الامريكى الكبير ٠ ويجدر بنا هنا أن نبدى عليها الملاحظات التالية :

=

- ٣ -
الرد

على الرأى القائل بأن إعتبار الخلافة أصل من أصول الحكم فى الاسلام مما يتنافى مع سنة التطور وروح هذا العصر

يقول أصحاب هذا الرأى بأن الخلافة ليست فى الواقع ـ طبقا للرأى السائد لدى علماء السنة ـ أصلا من أصول الحكم فى الاسلام ، كما أنها ليست ـ كما يرى الشيعة ـ ركنا من أركان الدين ، انما هى من المصالح العامة المفوضة الى نظر الأمة ، وأن اقامتها ليست من الأمور التى يفرضها الاسلام على المسلمين • وعلى رأس القائلين بهذا الرأى بعض علماء المعتزلة ، وطائفة من الخوارج يطلق عليها النجدات (نسبة الى نجدة بن عمير لأنهم بايعوه اماما) ترى أن اقامة الخلافة ليست فريضة ، وانما الفريضة هى القيام بتنفيذ أحكام الشريعة(٣٣) •

= أولا : يبدو لنا انه وان كانت فكرة هذا الكاتب المفكر هى فكرة سليمة قوية الا أننا نلاحظ أنه يخلط بين الوسائل والأسباب أو العوامل ، فلم يكن من صواب الرأى ما ذكره من أن الأسباب أو العوامل الاقتصادية أو السياسية الخ ، هى عوامل « غير مباشرة » لانفجار بركان الحروب ، أما العامل المباشر لانفجار بركانها هو قيام دولة لكل منها جيش خاص بها أو بالايجاز وجود جيوش متعددة متعادية ، والصحيح ـ فيما نرى ـ أن تلك الأسباب أو العوامل هى عوامل « مباشرة » ، وأن الجيوش وما يلحق بها من أدوات الدمار ليست الا مجرد أداة أو وسيلة لقيام الحروب ، فوجود تلك العوامل أو الأسباب دون وجود الوسيلة لا يؤدى بداهة الى قيام الحروب • فلو أنه أمكن القضاء على الجيوش (وما يلحق بها من أدوات الدمار) لأمكن بلا ريب أن نأمن قيام الحروب •

ثانيا ـ نلاحظ أن القائلين بانشاء حكومة عالمية لا يقصدون بذلك أن تحكم العالم دولة من الدول الكبرى ، انما يقصدون أن تحكم دول العالم سلطة عليا على مثال تلك السلطة التى تحكم دولة فيدرالية (تعاهدية) ، بعبارة أخرى أنهم يقصدون ان تكون دول العالم دولة واحدة فيدرالية بحيث تصبح الدول الحالية مجرد دويلات أو ولايات فى تلك الدولة الفيدرالية العالمية •

ثالثا ـ نلاحظ أخيرا أن ذلك الكتاب (للمفكر الامريكى) ظهر قبل اختراع القنبلة الهيدرونيجية والصواريخ عابرات القارات وغيرها من أدوات الدمار ، ولعل فى اختراعها وما تحمله طيها من دمار للعالم ومن هلاك للغالب والمغلوب ، لعل فى ذلك الخطر المشترك أو الخطر العالمى ضمانا لتحقيق حلم « الحكومة العالمية » ، ولطالما حققت الأيام ما كان يعد يوما حلما من الأحلام •

(٣٣) الفصل فى الملل والأهواء والنحل للامام ابن حزم ج ٤ (طبعة ١٣٢١ هـ)ص ٨٧، والأحكام السلطانية للماوردى ص ٣ ، ومقدمة ابن خلدون (شرح الدكنور على عبد الواحد وافى) الطبعة الأولى ١٣٧٨ ، هـ م • ج ٢ ص ٥٥٥ •

وعلى رأس القائلين بهذا الرأى فى العصر الحديث الاستاذ على عبد الرازق .

أدلة أصحاب هذا الرأى : تتلخص هذه الأدلة فيما يلى :

أولا : يقولون : ان الخلافة لو صح اعتبارها من أركان الدين لكان الرسول قد اختار خليفة له ، اذ لكان شأنها شأن الصلاة التى استخلف فيها أبا بكر (أى أنه أنابه عنه لامامة المصلين) ابان مرضه . وفى ذلك دليل كما يقول ابن خلدون — على أن مسألة الخلافة لم تكن من الأمور ذات الأهمية(٣٤) .

ثانيا : ويقولون : ان الادعاء بأن وجوب قيام الخلافة يستند الى الاجماع هو ادعاء غير صحيح ، اذ أن بعض الخوارج ، وأبا بكر الأصم من علماء المعتزلة لم يكونوا يرون وجوب قيام الخلافة ، بل كانوا يرون جوازها ، ومن ذلك يتبين — كما يقولون — أن الاجماع لم ينعقد على وجوبها(٣٥) .

الرد : على أن أصحاب الرأى المعارض يردون على هذه الحجة بأن الاجماع المقصود هنا هو ذلك الذى حدث فى عهد الصحابة قبل قيام فتنة عثمان المعروفة (فى أواخر عهد خلافته) أى قبل ظهور طائفتى الخوارج والمعتزلة اللتين عرف بينهما أولئك العلماء المخالفون للاجماع ، فمخالفة هؤلاء لا تنفى قيام الاجماع الذى يعد بمجرد انعقاده حجة شرعية (بعد القرآن والسنة) ملزمة لأولئك المخالفين ، أو على حد التعبير السائد « انهم محجوجون بالاجماع »(٣٦) .

ثالثا : ويقولون بأن القول بأن « الخلافة تتوقف عليها اقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية » هو قول لا يؤيده الواقع ، ولا يشهد بصحته التاريخ،

---

(٣٤) « ثم تدرجت الاهمية — كما يقول — زمان الخلافة بعض الشىء بما دعت الضرورة اليه ، ثم صارت اليوم (أى فى عصر ابن خلدون) من أهم الأمور ... الخ » مقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٦ .

(٣٥) ذلك هو ما ذكره الأستاذ على عبد الرازق فى كتابه « الاسلام واصول الحكم » ص ٣١ — ٣٣

(٣٦) مقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥٢٠ .

فالواقع والتاريخ يثبتان لنا « أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذى يسميه الفقهاء خلافة ، ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء » • ذلك هو ما يذكره الأستاذ على عبد الرازق(٣٧) ، ويضيف الى ما تقدم أن دولة الخلافة الاسلامية قد فصلت عنها منذ منتصف القرن الثالث الهجرى الكثير من أجزائها ، حتى انها لم تعد تتجاوز دائرة ضيقة حول بغداد(٣٨) ، فما كان الدين فى بغداد مقر الخلافة خيرا منه (كما يقول) عن غيرها من البلاد التى انسلخت عن الخلافة ، ولا كان شأن الرعية فى بغداد أصلح • الخلاصة « ان ديننا (فيما يقول) غنى عن تلك الخلافة الفقهية ، ودنيانا كذلك »(٣٩) •

رابعا : ثم ان التاريخ يبين لنا — فيما يقول الاستاذ عبد الرازق — « أن الخلافة كانت نكبة على الاسلام والمسلمين وينبوع شر وفساد »(٤٠) وهو يشير بذلك الى ما كان من انحراف نظام الخلافة — بعد عهد الخلفاء الراشدين — عن الأهداف التى قام هذا النظام من أجلها ، كما يشير الى ما قام من الحروب بسبب المنافسة عليها ، وما ارتكبه بعض الخلفاء من أعمال الجور والاستبداد وكان ذلك أحيانا باسم الدين (كما حدث فى أواخر عهد الخليفة المأمون والخليفة المعتصم والخليفة الواثق ، الذين أمروا بالتنكيل بالامام ابن حنبل لمخالفته اياهم فى بعض المسائل ذات الصبغة الدينية(٤١) •

خامسا : يقول بعض علماء الكلام « ان للامامة شروطا قلما توجد فى

---

(٣٧) الاسلام وأصول الحكم ص ٣٥ ، ٣٦ •

(٣٨) فكانت مثلا كما يقول (فى كتابه ص ٣٦ ، ٣٧ نقلا عن كتاب « تاريخ الخلفاء » ترجمه من الفرنسية نخلة بك صالح شفوات ص ٦٤ وما بعدها) • « خرسان وما وراء النهر لابن سامان ، واليمن لابن طباطبا ، وحلب لسيف الدولة ، ومصر لاحمد بن طولون ، ومن بعده للملوك الذين تغلبوا عليها وامتلكوها واستقلوا بأحكامها ، كالأخشيديين والفاطميين والأيوبيين — والمماليك وغيرهم » •

(٣٩) ، (٤٠) الاسلام وأصول الحكم ص ٣٦ ، ٣٧ •

(٤١) راجع للعالم الجليل الاستاذ الشيخ أبو زهرة : « ابن حنبل — حياته وعصره وآراؤه الفقهية » (طبعة ١٩٤٧ م) ص ٤٣ — ٦٨ حيث يقول : « وكان سبب هذه المحنة دعوة المأمون للفقهاء والمحدثين أن يقولوا مقالته فى خلق القرآن ، فيقولوا ان القرآن مخلوق (أى أنه غير قديم) كما يقول أصحابه من المعتزلة الذين اختار منهم وزراءه » — وكان ابن حنبل مخالفا للمأمون ومن تبعه من الخلفاء العباسيين فى هذا الرأى •

كل عصر ، فان أقاموا فاقدها لم يأتوا بالواجب ، وان لم يقيموه فقد تركوا الواجب ، فالقول بوجوب نصب الامام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين فيكون ممتنعا »(٤٢) ٠

الرد : ويرد على ما تقدم بأن من المبادىء المتفق عليها لدى علماء الشريعة أنه « اذا اجتمع ضرران ارتكب الأخف » ، وأن الضرر الناجم عن عدم وجود الخلافة يفوق الضرر الناجم عن وجودها (٤٣) ٠

الرد على أدلة الشيعة :

يستند الشيعة — كما قدمنا — الى بضعة أحاديث ينسبونها الى الرسول ويذكر فيها أن الرسول قد اختار عليا خليفة له ٠

ان هذه الأحاديث أغلبها موضوع ، أى أنه منسوب كذبا الى الرسول ، وغير المطعون في صحته مطعون فى تفسيره ودلالته ٠

وبيانا لما تقدم ندلل بما يلى :

١ — ان الرأى السائد المتفق عليه بين العلماء والمؤرخين هو أن الرسول لم ينص على امامة أحد ، كما أن من المتفق عليه لديهم أن الامام عليا حين امتنع فى بداية الأمر عن مبايعة أبى بكر كانت حجته الوحيدة التى استند اليها هى صلة قرابته بالرسول ، ولو كان الرسول أوصى بخلافة على (كما يدعى الشيعة) لكان على أول من علم بتلك الوصية ، وأول من استند اليها ليبرر تخلفه فى بداية الأمر عن مبايعة أبى بكر ، لاسيما أن عمر هدده بالقتل اذا ظل مصرا على عدم المبايعة(٤٤) ٠

---

(٤٢) « المواقف » لعبد الرحمن الايجى وشرح الجرجانى ح ٨ ص ٣٤٧ وما بعدها ٠

(٤٣) راجع ما ذكره الفخر الرازى فى هذا المعنى — فى كتاب « النظريات السياسية الاسلامية » (المرجع السابق) ص ١٣٩ ٠

(٤٤) يلاحظ أن عليا بايع أبا بكر عقب وفاة زوجته فاطمة (ابنة الرسول) ، وقد كانت وفاتها بعد وفاة الرسول (وتولية ابى بكر) بخمسة وسبعين يوما ٠ — راجع للامام ابن قتيبة (المتوفى عام ٧٦ هـ) مؤلفه « الامامة والسياسة » الطبعة الثانية ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م ٠ ص ١١ — ١٥ وراجع بصفحة ١٤ ما ذكره أبو بكر فى حديثه مع السيدة فاطمة : « انى سمعت أباك رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « لا نورث ما تركناه فهو صدقة » — وراجع ص ٢٣ =

٢ ـ وفضلا عما تقدم فهناك بعض أحاديث تنسب الى الرسول يفهم منها أنه كان يتنبأ بأن أبا بكر هو الذى سيخلفه ، فقد ورد فى صحيح البخارى أن امرأة جاءت الى الرسول تسأله عن بعض الأمور فأمرها أن تذهب ثم تعود اليه بعد فترة من الزمان فقالت له « أرأيت أن جئت فلم أجدك » ؟ فأجابها الرسول « ان لم تجدينى فأتى أبا بكر »(٤٥) .

كما يذكر أن الرسول حين مرض قبيل وفاته أمر أبا بكر أن ينوب عنه فى امامة الصلاة ، كما يذكر (فى صحيح مسلم وغيره) عن الرسول أبان ذلك المرض أنه قال : « ائتونى بدواة وقرطاس أكتب لأبى بكر كتـابا لا يختلف عليه اثنان » ، ثم قال : « يأبى الله والمسلمون الا أبا بكر »(٤٦) .

هذه الأحاديث ليست قاطعة ـ فيما يبدو لنا ـ فى أن الرســول كان يميل الى تولية أبى بكر للخلافة من بعده ، اذ نجد عمر بن الخطاب يروى عن الرسول أحاديث أخرى يشير فيها الرســـول الى بعض آخر من الصـحابة اشارات تنطوى على مثل ذلك التمجيد أو التعظيم لشأنهم(٤٧) .

= من المرجع المشار اليه حيث يذكر المؤلف أنه بعد أن طعن ابو لؤلؤة المجوسى عمر بن الخطاب ثلاث طعنات قاتلة دخل عليه فريق من المهاجرين فقالوا : يا أمير المؤمنين ، استخلف علينا ، قال : ... ان استخلفت فقد استخلف من هو خير منى (يعنى أبا بكر الذى استخلف عمرا بعده) ، وان أدع فقد ودع من هو خير منى (يعنى الرسول الذى هو ـ فيما يعتقد ويعرف عمر ـ قد ودع أى ترك تعيين خليفة له) ـ فهذه شهادة من عمر بأن الرسول لم يعين أحدا يخلفه ، وهى تؤيد ما روى عن ابى بكر وغيره من كبار الصحابة وفى مقدمتهم الامام على ذاته .

(٤٥) المسايرة فى علم الكلام للعلامة الكمال بن الهمام ص ١٥٦ ، ١٥٧ .

(٤٦) المسايرة فى علم الكلام (المرجع السابق) ص ٦٤ .

(٤٧) الامامة والسياسة للامام ابن قتيبة حيث يذكر (ص ٢٣ ، ٢٤) أن عمر بن الخطاب حين كان على فراش الموت قال لابنه عبد الله : « اذهب الى عائشة (زوجة الرسول) وأقرئها منى السلام واستأذنها أن أقبر فى بيتها مع رسول الله ومع أبى بكر ، فأتاها عبد الله بن عمر فأعلمها ، فقالت : نعم وكرامة ، ثم قالت : يا بنى أبلغ عمر سلامى ، وقل له : لاتدع أمة محمد بلا راع ، استخلف عليهم ، ولا تدعهم بعدك هملا ، فانى أخشى عليهم الفتنة ، فانى عبد الله فأعلمه ، فقال عمر : ومن تأمرنى أن أستخلف ؟ لو أدركت أبا عبيدة بن الجراح باقيا استخلفته ووليته ، فاذا قدمت على ربى فسألنى وقال : من وليت على أمة محمد ؟ قلت أى ربى سمعت عبدك ونبيك يقول : لكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة الجراح . ولو أدركت خالد بن الوليد لوليته ، فاذا قدمت على ربى فسألنى من وليت على أمة محمد ؟ قلت أى ربى ، سمعت عبدك ونبيك يقول: خالد بن الوليد سيف من سيوف الله سله على المشركين ، ولـــكنى سأستخلف النفر الذين توفى رسول الله وهو عنهم راض ، فأرسل اليهم فجمعهم ... الخ » .

٣ ـ ان أغلب الأحاديث التى يستند اليها الشيعة لا يعرفها علماء الحديث ، لأنها ليس لها سند صحيح لديهم ، اللهم الا الحديث : « من كنت مولاه فعلى مولاه » فقد روى عن الرسول ولكن « آحادا » ، على أنه لا يدل على أن الرسول يعنى اختيار على خليفة من بعده ، فالمولى يطلق على الناصر والمحبوب ، ولم يعهد فى اللغة ولا فى الشرع أن قصد بكلمة « المولى » الامام أو الخليفة (٤٨) .

٤ ـ أما القول بأن الامام على (أو العباس عمه) كان صاحب الحق فى الخلافة بعد الرسول نظرا لأنه أحق بارث الرسول (الذى لم يترك ولدا) ، فلقد تولى الامام ابن حزم تفنيد هذه الحجة حيث يقول : بأن الميراث « لو وجب لكان ذلك فى المال خاصة ، وأما المرتبة فما جاء قط فى الديانات أنها تورث » ثم يقول : « ولو جاز أنه تورث المراتب لكان من ولاه الرسول مكانا ما اذا مات وجب أن يرث تلك الولاية عاصبة ووارثة ، وهذا ما لا يقولونه » ، ثم يقول « ولقد صح باجماع أهل القبلة (أى المسلمين) حاشا الروافض أن رسول الله قال : لا نورث ما تركناه صدقة »(٤٩) .

الــرد

على الرأى القائل بأن عقوبات جرائم « الحدود » (وبخاصة حد السرقة وحد الخمر) مما لا يتفق مع روح هذا العصر ومما يتعذر تطبيقها فيه

أولا : حد السرقة

يتلخص ذلك الرد فيما يلى :

(أ) يقولون ان الواقع أن هذه العقوبة تعد من العقوبات التهديدية التى تهدف الى الردع فى قوة ، بحيث لا يقدم أحد على ارتكاب هذا الجرم اللهم الا

---

(٤٨) المسايرة فى علم الكلام ص ١٥٨ ــ ١٦٣ .

(٤٩) ابن حزم : « الفصل فى الملل والاهواء والنحل » ج ٤ ص ٩١ .

أما عن الروافض الذين أشار اليهم ابن حزم فهم فريق من الشيعة رفضوا الاعتراف بزيد (بن على بن الحسين بن الامام على) اماما ، لأنه يقول بامامة الشيخين (أبى بكر وعمر) خلافا لما تراه الشيعة ، لذلك سموا « بالرافضة » ، ويزيد هذا هو الذى تنتسب اليه احدى طوائف الشيعة التى يطلق عليها « الزيدية »

راجع فى ذلك مقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥٢٩ .

القليل بل النادر من الأفراد ، كما ثبت فعلا فى المملكة العربية السعودية ، حيث نجد أن تجربة تطبيق حد السرقة قد حولت هذه البلاد — كما يقولون — « من بلد كله فساد واضطراب ونهب وسرقات الى بلد كله نظام وسلام وأمن وأمان » ، كما أنه ثبت فشل عقوبات القوانين الوضعية فى معالجة السرقات التى تعددت حوادثها(٥٠) .

(ب) ومن ناحية أخرى فان ثمة شروطا عدة يجب — فيما يقرر علماء الفقه الاسلامي — مراعاتها وتوافرها من أجل تطبيق حد السرقة ، بحيث اذا لم يتوافر شرط (أو ركن) واحد من تلك الشروط أو الأركان فان العقوبة تكون التعزير (الحبس مثلا) لا الحد (قطع اليد) ، وفيما يلى أهم تلك الشروط :

شروط تطبيق حد السرقة :

أولا : يشترط أن يبلغ المال المسروق نصابا معينا ، فلا يكون من الأموال التافهة ، وقد فسر ذلك بأن المسروق لا يقل (فيما روى عن حديث نبوى) عن ربع دينار ، على أن معيار التفاهة —فيما يرى بعض العلماء— مسألة نسبية

---

(٥٠) راجع « التشريع الجنائى الاسلامى مقارنا بالقانون الوضعى » للمرحوم الاستاذ عبد القادر عودة ج ١ الطبعة الاولى ١٣٦٨ هـ — ١٩٤٩ م ص ٦٥٢ حيث يذكر ما نصه : « كان الحجاز قبل أن تطبق فيه الشريعة الاسلامية أسوأ بلاد العالم امنا ، فكان المسافر اليه أو المقيم به لا يأمن على نفسه وماله وعياله ساعة من ليل بل ساعة من نهار ، وكان معظم السكان لصوصا وقطاعا للطرق ، فلما طبقت الشريعة أصبح الحجاز خير بلاد العالم كله أمنا ... الخ » .

وراجع فى هذا المعنى رسالة دكتوراه ممتازة للقاضى الدكتور عبد العزيز عامر بعنوان : « التعزيز فى الشريعة الاسلامية » (الطبعة الثالثة ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م) . حيث يقول (ص ٤٥٢) ما نصه : « تدل الاحصائيات الرسمية فى السرقة أن الحد لا يطبق الا مرة واحدة أو مرتين خلال السنة فى جميع أنحاء تلك البلاد الواسعة (السعودية) » وذلك رغما من أن هذه البلاد (كما يقول) تتوافر فيها معظم المغريات على ارتكاب الجريمة خصوصا فى موسم الحج » .

قارن ذلك بما ذكره الاستاذ الشيخ أبو زهرة (فى مؤلفه : « فلسفة العقوبة القسم الأول — طبعة ١٩٦٣) حيث يقول (ص ٩٦) : « أنه يروى أن هشام بن عبد الملك عطل حد السرقة سنة فتضاعفت حوادثها وصار الناس غير آمنين على أنفسهم ولا أموالهم من الغصب والنهب ، فلما تفاقم الأمر واضطربت الأحوال أعاد العقوبة كما شرعها الله تعالى فكان الاعلام بالاعادة وحده كافيا لصون الحقوق وحفظ الأموال والنفوس » .

تختلف باختلاف الزمان والمكان(٥١) وكما يقول العلامة الكاسانى : ان معيار التفاهة يرجع فيه الى عرف الناس وعاداتهم(٥٢) ٠

ثانيا : أن يكون المسروق « فى حرز » وأن يخرجه السارق منه ، و « الحرز » هو الموضع الحصين ، وبذلك فانه لا يوقع حد السرقة اذا كان المال المسروق ضائعا (أى مفقودا) من صاحبه ، أو كان المسروق من الثمر فوق الشجر الذى لا يحيط به حائط (أو سور) ، أو اذا كان المسروق من ماشية ترعى بغير راع أعد لحراستها ، ففى هذه الحالات تكون العقوبة التعزير (أى الغرامة أو الحبس مثلا) لا قطع اليد ٠

ثالثا : أن تتم جريمة السرقة ، بمعنى أن يكون قد تم نقل المسروق من « الحرز » الى مكان غير المكان الذى يعد حرزا للشىء المسروق(٥٣) ٠

رابعا : أن تحدث السرقة « خفية » ، فاذا أخذ المال نهبا (مجاهرة) لم يتوافر شرط الخفية ، فلا تكون العقوبة الحد بل التعزير(٥٤) ٠

خامسا : أن يسرق السارق لغير حاجة أو ضرورة ، وقد أوقف عمر حد السرقة عام المجاعة (كما هو معروف) وكا نذلك منه نزولا على حكمة مبدأ الضرورة ، أو مبدأ الحرج العام الذى لا خلاف بين العلماء على أنه مسقط للأحكام(٥٥) ٠

وسوف نعود بعد قليل الى الكلام عن هذين المبدءين بغير القليل من التفصيل ، انما الذى نراه واجبا علينا الآن هو أن نسجل هنا ما استولى علينا من عجب وأسف عميقين اذ لاحظنا أن هذا الشرط الهام لم ينل لدى غالبية الفقهاء والعلماء شيئا مما يجب أن يكون له من العناية والاهتمام ،

---

(٥١) فلسفة العقوبة للاستاذ الشيخ أبى زهرة ص ١٤٧ ٠ ١٤٨ ٠

(٥٢) الكاسانى : « بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع » (طبعة ١٣٢٨ هـ ٠ القاهرة) ج ٧ ص ٦٨ ٠

(٥٣) ابن تيمية : « السياسة الشرعية — فى اصلاح الراعى والرعية » (الطبعة الثالثة ١٩٥٥ ص ٩٩ ، ١٠٠ — وراجع كذلك فلسفة العقوبة (المرجع السابق) ص ١٤٢ ٠

(٥٤) رسالة « التعزيز فى الشريعة الاسلامية » (المرجع السابق) ص ١٧٦ حيث يشير كمراجع له الى « شرح فتح القدير ج ٤ ص ٢٢٠ ، والبدائع للكاسانى ج ٧ ص ٦٥ ٠

حيث أن فى اهماله واغفاله اذكاء لضرام الهجوم على الشريعة والاسـلام فى هذا المقام ، ولم يثبت فى تاريخ الاسلام ـ كما يقولون ـ انه قطعت أيدى أكثر من ستة أشخاص ، ورهبة العقوبة مانعة من التعـدى . بل أن مجرد **شبهة الحاجة** تعد كافية لدى الحنفية من أجل عدم توقيع حد السرقة ، ولم يوقع عمر ـ كما هو معلوم ـ حد السرقة فى عام المجاعة(٥٦) .

سادسا : ألا تكون هناك شبهة ، عملا بمبدأ « درء الحدود بالشبهات » الذى يستند الى الحديث المعروف : « ادرءوا الحدود بالشبهات ، فان كان له مخرج فخلوا سبيله ، فان الامام أن يخطىء فى العفو خير من أن يخطىء فى العقوبة » ، ومما تجدر ملاحظته أن الشبهات اذا كانت تؤدى أحيـانا الى تبرئة المتهم من الجريمة ذات العقوبة المقدرة (أى من جرائم الحدود) الا أنها تؤدى فى كثير من الأحوال الى توقيع عقوبة تعزيرية (كالحبس وغيره)(٥٧) .

سابعا : ومن الشروط التىيشترطها البعض **التكرار** ، بمعنى أنه لايوقع حد السرقة على من سرق مرة واحدة . وبيانا لذلك يقولون ان النص القرآنى لم ترد به عبارة « من سرق » بل وردت فيه : « السارق والسارقة » ، وهاتان الكلمتان هما وصفان لا فعلان ، والوصف لا يتحقق فى الشخص الا بالتكرار ، فلا يقال عمن ظهر منه الجود مرة أو مرتين أنه « جواد » ، ولا يوصف فرد بأنه عاقل ، لأنه يعقل مرة أو مرتين ثم تصيبه نوبة جنون ـ كما يقولون ـ بل

(٥٥) راجع فى تفصيل ذلك الرسالة الممتازة للاستاذ الدكتور وهبة الزحيلى (أستاذ الشريعة الاسلامية بجامعة دمشق) بعنوان : نظرية الضرورة الشرعية ـ مقارنة مع القـانون الوضعى (طبعة دمشق ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٦٩ م) . ص ٢٢٢ وما بعدها

وراجع لابن القيم : اعلام الموقعين (طبعة المطبعة الاميرية) ج ٣ ص ٧ ـ ٩ .

(٥٦) راجع « فلسفة العقوبة فى الفقه الاسلامى » القسم الثانى (طبعة ١٩٦٦ م) .ص ١٤٧ للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ـ و « دستورنا » (طبعة الكتاب العربى) للاستاذ الشيخ حسن البنا (المرشد العام الأسبق للاخوان المسلمين) ص ١١ حيث يضيف الى ما يقدم قوله : « واما حد الزنى فانه لم يثبت ولا مرة واحدة بشهادة الشهود وهم أربعة لا بد أن يروا رأى العين » ثم يقول : « فهذه عقوبات تهديدية تبين للناس فداحة الجرم » .

(٥٧) راجع لابن حزم (الأندلسى) المتوفى سنة ٤٥١ هـ المحلى بالآثار فى شرح المجلى دار الطباعة المنير فى سنة ١٣٥٢ هـ ج ١١ ص ١٥٣ ـ وكان ذلك نقلا عن رسـالة « التعزير فى الشريعة الاسلامية للقاضى الدكتور عبد العزيز عامر (المرجع السابق) ص ٣١ .

يقصد به من قامت به صفة العقل وامتاز بها وأصبح العقل وصفا غالبا فيه »٠

ويقول العلامة الجليل الأستاذ الشيخ أبو زهرة ، أن التعبير بالوصف يجعل التكرار أساس العقاب ٠ ثم يقول « ان المخزومية التى أمر النبى صلى الله عليه وسلم بقطع يدها قد اشتهرت بالسرقة » ٠

ويرى البعض أن عقوبة قطع اليد انما يقصد بها أن تكون أقصى عقوبة للسارق العائد الذى تكررت منه السرقة ، أى أنه يجوز العدول عن هـذه العقوبة القصوى فى بعض الحالات الى عقوبات أخرى رادعة(٥٨) ٠

الخلاصة : انه يمكن القول بأنه لو أن هذه الشروط روعيت جميعا لدى تطبيق حد السرقة لكان فى ذلك التطبيق تضييق لمدى توقيع ذلك الحد الى أبعد حدود التطبيق ، حتى ليمكن اعتباره ــ كما قدمنا ــ بمثابة عقوبة تهديدية ، واضعاف لمدى ما أشرنا اليه من ذلك الهجوم على الشريعة والاسلام الى أقصى حدود الاضعاف ، لأنه يتبين أنها عقوبة لا تطبق الا فى مجتمع اسلامى متكامل ٠

على أن فى هذا الموضوع ــ فيما نرى ــ موضعا بل ومتسعا لوجهة نظر أخرى نرى الأحرى أن يكون فى المبحث الثالث مكانها وبيانها ٠

ثانيا : حد الخمر

يتلخص ذلك الرد فيما يلى :

١ ــ أننا اذا رجعنا الى الآيات القرآنية الثلاث التى جاءت فى موضوع تحريم الخمر فاننا لا نجدها فرضت عقوبة دنيوية ، رغم أنها كانت (كما قدمنا) ثلاث آيات مختلفة لا آية واحدة ، كما كان الشأن فيما يتعلق

---

(٥٨) راجع « فلسفة العقوبة فى الفقه الاسلامى » القسم الاول (طبعة ٦٣) ص ١٤٩ ، ١٥٠ ــ والقسم الثانى (طبعة ١٩٦٦) ص ٧٧ ــ ٨٠ ورسالة « الجنايات المتحدة فى القانون والشريعة » للاستاذ رضوان شافعى المتعافى (١٣٥٠ هـ ــ ١٩٣١ م) ص ٧٥ ـ ٧٨ ــ و « التفسير والمفسرون » للدكتور الشيخ محمد حسين الذهبى (طبعة ١٣٨٢ هـ ــ ١٩٦٢ م ٠) ج ٣ ص ١٩٥ حيث ينسب ذلك التفسير لأحد العلماء الباحثين فى مقال له منشور بمجلة السياسة الاسبوعية (عدد ٢٠ فبراير ١٩٣٧) بعنوان « التشريع المصرى وصلته بالفقه الاسلامى » ، ولم يشأ المؤلف أن يذكر اسم كاتب هذا المقال ٠

بالسرقة وغيرها من جرائم الحدود التى فرض القرآن بصددها ــ الى جانب تحريمها ــ عقوبة دنيوية (حدا) ٠

« وأن الأفعال المحرمة لا تعتبر جريمة فى الشريعة بتحريمها ، وانما بتقرير عقوبة عليها سواء كانت العقوبة حدا أو تعزيرا(٥٩) ٠

دفع اعتراض : وقد يعترض على ذلك بأن هناك بعض أحاديث تشير الى أن الرسول قد وقع على شارب الخمر « حدا » وهو الجلد ٠

ويمكن الرد على هذا الاعتراض :

أولا : بأن هذه الأحاديث كانت أحاديث آحاد ، وهى ظنية غير يقينية ، فلا يجوز أن يستند اليها فى تقرير عقوبات الحدود طبقا للمبدأ المعروف : « درء الحدود بالشبهات »(٥٩ مكرر) ٠

وثانيا ان الأحاديث التى رويت عن الرسول لا تفيد بصورة قاطعة أن الرسول قرر حدا معينا يوقع على شارب الخمر ، أى أنه لم تكن هنالك فى عصر الرسول عقوبة مقدرة (أى محددة مقدما)(٦٠) ، وكل عقوبة غير مقدرة

---

(٥٩) التشريع الجنائى الاسلامى للاستاذ عبد القادر عودة (ص ١١٥) ٠

(٥٩ مكرر) راجع شرح الامام النووى على متن صحيح الامام مسلم بهامش كتاب العلامة القسطلانى: « ارشاد السارى الى صحيح البخارى ــ وبهامشه متن صحيح الامام مسلم » (الطبعة السابعة ١٣٢٣ هـ) الجزء السابع ص ٢٤٠ حيث أورد الأحاديث المروية عن حد الخمر ، ومنها يتبين أنها أحاديث آحاد ٠

(٦٠) ، (٦١) جاء فى سنن أبى داود عن أبى هريرة أن الرسول أتى برجل قد شرب ، فقال : « اضربوه » فقال أبو هريرة : فمنا الضارب بيده ، والضارب بنعله ، والضارب بثوبه » ــ راجع « معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام » تاليف الشيخ علاء الدين الطرابلسى ــ طبع بولاق سنة ١٣٠٠ هـ ٠ ــ ص ١٧٩ ، ١٨٠ وغيره من المراجع المشار اليها بهامش ص١٥، ١٦ من رسالة « التعزيز فى الشريعة الاسلامية » (المرجع السابق) ٠

(٦٢) فلسفة العقوبة للاستاذ الشيخ أبى زهرة ص ١٨٥ ــ ويلاحظ أنه يقصد « بحد الافتراء » حد القذف ، وهو رمى الرجل أو المرأة بالزنى بغير دليل ، وذلك الحد هو ثمانون جلدة ٠

كما نود أن نوجه الأنظار الى أن من المتفق عليه لدى علماء الأصول أن الحدود لا يجرى فيها قياس لأن القياس دليل ظنى فيه شبهة ، والحدود تدرأ بالشبهات ــ راجع « الاجتهاد بالرأى والتعارض بالترجيح » للاستاذ الكبير الشيخ عبد الوهاب خلاف (طبعة سنة ١٩٥٠) ص ٢٦ ــ ٢٩ ٠

تسمى فى الشريعة « تعزيرا » • ولذلك نجد أن عمر بن الخطاب جلد شارب الخمر أربعين جلدة ، ثم لما فسق الناس جلد شاربه ثمانين(٦١) • ومما يزيد فى الدلالة والتأييد لما ذكرنا من أنه لم يكن هناك حد ثابت فى عهد الرسول ما يذكر من أن الخليفة عمر بن الخطاب حين جيء له بشارب خمر استشار الناس فى الجزاء الذى يوقع عليه ، فقال ابن عوف أقل الحدود ثمانون ، وقال على بن أبى طالب : أنه اذا سكر هذى ، واذا هذى افترى ، فخذوه حد الافتراء(٦٢) •

ولو كان هناك حد مقدر ثابت عن الرسول لما لجأ عمر الى الاستشارة فى مقداره ، ولما لجأ على الى اعمال القياس فيقيس شرب الخمر على جريمة القذف ، ولو كان هناك حد ثابت عن الرسول لما اختلفت الأئمة فى مقدار الحد ، اذ أن كلا من أبى حنيفة ومالك كان يرى أن ذلك الحد هو ثمانون جلدة ، بينما كان الامام الشافعى يرى أنه أربعون ، وفى رواية عن الامام ابن حنبل أنه يرى أن الحد ثمانون ، وفى رواية أخرى أنه أربعون(٦٣) •

والمسألة على كل حال موضع خلاف بين الفقهاء ، وكما هو بين — فيما بينا — أن الرسول لم يحد فى الخمر حدا معينا ، بل كان يضرب فيها الشارب ضربا غير محدود ، بل لقد ذكر أن الرسول لم يعاقب شارب الخمر « الا أخيرا »

---

(٦٣) فلسفه العقوبة فى الفقه الاسلامى (المرجع السابق) ص ١٨٥ •

وراجع كتاب « فتح البارى بشرح صحيح البخارى » لشيخ الاسلام الحافظ أبى الفضل العسقلانى (طبعة ١٣٤٨ هـ) • ص ٥٩ حيث يقول فى شرحه للأحاديث التى وردت عن الخمر « وقال المازرى لو فهم الصحابة أن النبى صلى الله عليه وسلم حد فى الخمر حدا معينا لما قالوا فيه بالرأى كما لم يقولوا بالرأى فى غيره فلعلهم فهموا أنه ضرب فيه باجتهاده فى حق من ضربه » — ويقوول ص ٦٠ « ان الطبرى وابن المنذر وغيرهما حكوا عن طائفة من أهل العلم بأن الخمر لا حد فيها وانما فيها التعزير واستدلوا بأحاديث الباب (يقصد باب الخمر) فانها ساكتة عن تعيين عدد الضرب وأصرحها حديث أنس ولم يجزم فيه بالأربعين » — ثم يقول : « وقد سئل ابن شهاب كم جلد رسول الله فى الخمر فقال لم يكن فرض فيه حدا ، كان يأمر من حضره أن يضربوه بأيديهم أو نعالهم حتى يقول لهم « ارفعوا » •

أى أنه لبث زمنا لا يعاقبه (لا حدا ولا تعزيرا) ، وقد روى ذلك عن الرسول بسند قوى (وهو ابن عباس)(٦٤) ٠

أما وقد تقرر أنه لم يثبت أن ثمة « حدا » أى عقوبة محددة فى عهد الرسول ، فالعقوبة كانت اذا « تعزيرا » ٠ والرأى السائد لدى العلماء « أن اقامة التعزيز تكون لولى الأمر »(٦٥) ، أى أن تقدير العقوبة يترك للمشرع (الذى يحق له أن يترك تقديرها للقاضى) ٠

وثالثا : وفضلا عما تقدم ، فان الأئمة غير متفقين بصدد نوع الخمر الذى كان فى القرآن موضع التحريم ، فالامام أبو حنيفة (ومعه كبار فقهاء العراق كابراهيم النخعى ، وسفيان الثورى وابن شبرمه) ـ خلافا لغيره من الأئمة ـ فسر الخمر (الذى يقصده القرآن بالتحريم) بأنه ذلك النوع المصنوع من العنب ، مستندا فى هذا التفسير الى المعنى اللغوى (لكلمة الخمر) والى أحاديث أخرى ٠

وأما الأنواع الأخرى من الأنبذة المصنوعة من عصير التمر أو الحنطة أو الشعير ٠٠ الخ ، فانها لا تعد « خمرا » بمعناها اللغوى ، ولذلك فان شرابها لا يكون محرما ، وانما يحرم الاسكار فقط(٦٦) اذا حدث من شربها ٠

---

(٦٤) راجع شرح العسقلانى على صحيح البخارى حيث ذكر (ص ٦٠) ما نصه « ٠٠٠ وورد أنه (أى الرسول) لم يضربه أصلا ، وذلك فيما أخرجه أبو داود والنسائى بسند قوى عن ابن عباس ما ضرب رسول الله فى الخمر الا أخيرا ، ولقد غزا تبوك فغشى حجرته من الليل سكران فقال ليقم اليه رجل فيأخذ بيده حتى يرده ال رحله ، ـ ويذكر القرطبى بانه لم يكن أولا فى شرب الخمر حد ، وعلى ذلك يحمل حديث ابن عباس فى الذى استجار بالعباس ثم شرع فيه التعزير على ما فى سائر الأحاديث التى لا تقدير فيها ثم شرع الحد ولم يطلع أكثرهم على تعيينه صريحا ٠٠٠ الخ ٢ ٠

وفى ص ٦٠ نجده يقول عن الرأى الذى يراه البعض من ادعاء اجماع الصحابة بهذا الصدد ، انها « دعوى ضعيفة لقيام الاحتمال » ٠

(٦٥) رسالة التعزيز فى الشريعة الاسلامية ص ٤٧ ، ٤٨ ٠

(٦٦) راجع ضحى الاسلام للاستاذ الكبير أحمد أمين (طبعة ١٣٧٥ هـ ـ ١٩٥٦ م) ج ١ ص ١٢٣ ، ١٢٤ ـ وراجع فيما تقدم « الأحكام السلطانية » للماوردى طبعة المكتبه التجارية بالقاهرة ص ٢١٩ ، ٢٢٠ ـ وراجع « السياسة الشرعية ـ فى اصلاح الراعى والرعية » (الطبعة الثالثة ١٩٥٥) ص ١٠٩ ، ١١٠ ٠

ويقول العالم الجليل الأستاذ الشيخ أبو زهرة (فى مؤلفه : « فلسفة العقوبة » ص ١٨٣ ، ١٨٤) « اذ بعض الناس فهموا أن أبا حنيفة يبيح الخمور غير المصنوعة من عصير العنب ولو أدت الى الاسكار ، وهذا فهم خاطىء ، والحقيقة (كما يقول) أن أبا حنيفة وأصحابه يحرمون السكر بكل صوره ، ولكن وجدوا بعض المسكرات ثابتة بالنص فى نظرهم (وهى =

ويبدو أن أبا حنيفة تأثر فى رأيه بالصحابى الكبير ابن مسعود امام مدرسة أهل الرأى • وهنالك كذلك خلاف حول طريقة الحد أى طريقة الجلد ، هل يكون بضربه بالسوط أم بجريدة أم بالأيدى أم بأطراف الثياب(٦٧) •

وهنالك كذلك خلاف حول الجرم المعاقب عليه : هل هو مجرد شرب المسكر دون الوصول الى حد السكر أم يشترط الوصول الى ذلك الحد (أى الى حالة السكر)(٦٨) •

الخلاصة : ان أصحاب هذا الرأى يريدون أن يقولوا :انه ليس من الثابت أن عقوبة شارب الخمر هى حد من الحدود ، كما أنه ليس من الثابت أن العقوبة هى على مجرد شربه ، لا على الاسكار ، ولما كان فى الأمرين شبهة ، والحدود تدرأ بالشبهات ، فالعقوبة اذا هى عقوبة تعزيرية يترك تقديرها للمشرع (أو للقاضى) •

— ٥ —

الرد على اتهام الشريعة (أو الاسلام) بعدم المساواة بين المسلمين وغير المسلمين (أهل الذمة)

يمكن الرد على هذا الاتهام بأن الاسلام يسوى بين المسلمين وغير المسلمين (أهل الذمة) فى كثير من الشئون ، فهو يكفل لهؤلاء كما يكفل

= المصنوعة من عصير العنب) ، وبعضها ثبت بالاسكار فيه بالفعل فحق عليه التحريم ، وبعضها الاسكار فيه احتمالى بواقع الحال فى زمانهم ، ولا تزول الاباحة الأصلية باحتمال وجود سبب التحريم ، فان قطع الاحتمال باتخاذه للاسكار بالفعل فان التحريم يكون ثابتا » • ثم يقول : « وان السبب فى تساهل أبى حنيفة هو انه ثبت بالرواية عنده أن بعض الصحابة تناول بعض هذه الأشربة فامتنع عن تحريمها حتى لا يتهم بعض الصحابة بالمعصية » •

(٦٧) راجع ما ذكرناه عن الحديث الذى رواه أبو هريرة (بالهامش رقم ٦٠) •

(٦٨) راجع « ارشاد السارى الى شرح صحيح البخارى » للقسطلانى (المرجع السابق) ص ٣١١ ، ٣١٤ حيث يقول : « فى تسميتها خمر أربعة أقوال ، لأنها تخمر العقل أى تستره » ، « والعقل هو آلة التمييز فلذلك يحرم ما يغطيه ويستره اذ بذاك يزول الادراك المطلوب من العباد ليقوموا بحقوقه تعالى » — وفى ص ٣١٧ يقول : « والخمر الذى حرمه الشارع هو ما خامر العقل أى ستره وكل ما يستره حرم تناوله كما يلزم عليه من فساد العبادة المطلوبة من العبد » •

لأولئك حريتهم الشخصية(٦٩) ، وحرية الرأى ، وحرية العقيدة واقامة الشعائر الدينية ، كما يكفل حماية أموالهم ونفوسهم وأعراضهم ، وحرية نشاطهم فى الميدان الاقتصادى . ثم أن الاسلام يؤمن أهل الذمة كما يؤمن المسلمين ضد العوز والحاجة ، كما يسوى بينهم فى احترام حقوقهم فى الملكية، وكذلك أمام القضاء ، والى حد كبير فيما يتعلق بتولى الوظائف العامة .

ان غير القليل مما ذكرنا وأوجزنا يعوزه غير القليل من التفسير والتفصيل .

فأولا : فيما يتعلق بحرية الرأى :

حسبنا أن نشير الى ما ذكره أحد كبار علماء الاجتماع فى فرنسا (وهو الدكتور جوستاف لوبون Le Bon) من « أن العرب أول من علم العالم كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين »(٧٠) .

---

(٦٩) فيما يتعلق باصطلاح « الحرية الشخصية » ما ذا يعنيه وماذا يحويه ؟

يجدر بنا هنا أن نبين أن هذا الاصطلاح يختلف مدلوله فى الفقه الدستورى الحديث عن مدلوله فى الفقه الاسلامى ، فاذا نحن رجعنا الى الفقه الدستورى فاننا نجد أن الحرية الشخصية تشمل أشياء ثلاثة : (أ) حرية التنقل ، (ب) حق الأمن أى حق الفرد أن يطمئن الى أنه لايحبس أو يقبض عليه كنتيجة لاجراءات تعسفية ، وانما بناء على قرار من الهيئات القضائية (كقاعدة عامة) . (جـ) حرمة المسكن وهى تتضمن تحريم دخول المسكن الخاص الا بموافقة صاحبه . وأنه ليس لرجال البوليس دخوله الا بناء على قرار من رجال السلطة القضائية (اللهم الا فى حالة التلبس بارتكاب جريمة) . واذا رجعنا الى الفقه الاسلامى فاننا لا نجد بين علمائه اتفاقا حول بيان مدلول « الحرية الشخصية » . فالبعض يعرفونها تعريفا يشمل الحريات جميعا (من حرية الرأى وحرية العقيدة وحرية الملكية بل والحرية الشخصية بالمعنى المفهوم فى الفقه الدستورى) ذلك هو شأن الأستاذ الشيخ خلاف (فى مؤلفه « السياسة الشرعية » طبعة ١٣٥٠ هـ — ١٩٣١ م ص ٣٠) . والبعض يقصر ذلك الاصطلاح على ما يطلق عليه الفقه الدستورى « حق الأمن » . ذلك هو شأن رئيس الجماعة الاسلامية بباكستان أبو الأعلى المودودى (فى رسالته « نحو الدستور الاسلامى » ص ١٠٠ ، ١٠١) بينما يطلق البعض الآخر من علماء الشريعة على « حق الأمن » اصطلاح « الحرية الفردية » أو « حرية الذات » . ذلك كان شأن الشيخ خلاف (فى مؤلفه « السياسة الشرعية » ص ٣١٠) .

(٧٠) راجع كتاب « الاسلام والنصرانية » للامام محمد عبده (الطبعة الثامنة ١٣٧٣ هـ . ١٩٥٤ م . ص ٨٦ .

ثانيا : وفيما يتعلق بحرية العقيدة الدينية (واقامة الشعائر الدينية) :

فان ثمة العديد من الآيات القرآنية التى تكفل هذه الحرية ، نذكر فى مقدمتها قوله تعالى لرسوله : « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » ، وقوله : « لا اكراه فى الدين ، قد تبين الرشد من الغى » ، وقوله « وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أسلمتم ، فان أسلموا فقد اهتدوا ، وان تولوا فانما عليك البلاغ » وقوله « ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتى هى أحسن »(٧١) ٠

واذا نحن رجعنا الى التاريخ الاسلامى فى مختلف عهوده فاننا نشهد كفالة لهذه الحرية وتسامحا من حكام المسلمين مع غير المسلمين لم نشهد مثلهما فى غير الحكم الاسلامى من عهود الحكم الأخرى ، وذلك فيما يعترف بعض العلماء والباحثين الغربيين المنصفين أنفسهم ٠ والشواهد على ذلك كثيرة ٠ حسبنا أن نذكر من مظاهر تلك الحرية وذلك التسامح فى التاريخ الاسلامى الأمثلة التالية :

(أ) مما ذكره أحد كبار المؤرخين والفلاسفة الامريكيين (درابر) « أن المسلمين الأولين فى عصر الخلفاء لم يقتصروا فى معاملة أهل العلم من النصارى النسطوريين ومن اليهود على مجرد الاحترام ، بل فوضوا اليهم كثيرا من الأعمال الجسام ، ورقوهم الى المناصب فى الدولة حتى أن هارون الرشيد وضع جميع المدارس تحت مراقبة حنا مسنيه »(٧٢) ٠

(ب) ويقول العالم المستشرق البريطانى السير أرنولد : « أننا اذا نظرنا الى التسامح الذى امتد الى رعايا المسلمين من المسيحيين فى صدر الحكم الاسلامى ظهر أن الفكرة التى شاعت بأن السيف كان العامل فى تحويل الناس الى الاسلام ، بعيدة عن التصديق » ، كما أنه يذكر العديد من الشواهد التى تشهد بأن المسيحيين الذين كانوا تحت الحكم الاسلامى انما اعتنقوا الاسلام عن حرية كاملة ، فالفتح الاسلامى قد جلب الى القبط — كما يقول —

---

(٧١) السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ خلاف ص ٣٥ ـ و « حرية الفكر فى الاسلام » للاستاذ الشيخ محمد صادق عرجون ص ١٨ ٠

(٧٢) هو يوحنا بن ماسوية الشهير ـ راجع فى ذلك الاسلام والنصرانية للامام محمد عبده ٠ ص ١٦ ويضيف الى ما تقدم قوله : « أذكر ممن اشتهر من الحكماء بالخطوة عند الخلفاء جبيتور جيس بن يحتشوع الحند يسابورى طبيب المنصور » ٠

« حياة تقوم على الحرية الدينية التى لم ينعموا بها قبل ذلك بقرن من الزمان ، وقد تركهم عمرو بن العاص (والى مصر) أحرارا على أن يدفعوا الجزية ،وكفل لهم الحرية فى اقامة شعائرهم الدينية وخلصهم بذلك من هـذا التدخل المستمر الذى أنوا من عبئه الثقيل فى ظل الحكم الرومانى »(٧٣) ٠

كما يذكر لنا عن الفتح العربى لأسبانيا أن المذهب الكاثوليكى كان هو السائد فى تلك البلاد ، وان القسس الكاثوليك كان قد أصبح لهم نفوذ كبير فى الدولة وأنهم قد « اتخذوا من وراء هذه القوة التى وصلوا اليها سبـيلا لاضطهاد اليهود ، وكان من أثر هذه الاضطهادات أن رحب اليهود بالعرب الغزاة وعدوهم منقذين لهم مما حل بهم من المظالم فساعدوهم على فتح أبواب المدن ، كما استعان بهم الفاتحون فى حماية المدن التى وقعت فى أيديهم ، كما اعتنق هذا الدين الجديد كثير من أشراف المسيحيين عن عقيدة راسخة أو عن بواعث أخرى »(٧٤) ٠

وكذلك كان الشأن فى فارس والهند حين فتحها المسلمون ، فالتاريخ يذكر لنا أ الفاتحين لم يلجئوا الى القوة فى حمل أهاليها على اعتناق الاسلام ، بل تركوا لهم حرية اقامة شعائرهم الدينية(٧٥) ٠

---

(٧٣) واجع للسير توماس أرنولد Th. Arnold (الاستاذ بجامعة لندن) كتابه :« بحث فى تاريخ نشر العقيدة الاسلامية » (الترجمة العربية عام ١٩٤٧) ص ٦٥ ، وراجع ص ٥١ حيث يذكر مانصه : « ومن هذه الامثلة التى قدمناها آنفا عن ذلك التسامح الذى بسط المسلمون الظافرون الى العرب المسيحيين فى القرن الأول من الهجرة واستمر فى الاجيال المتعاقبة نستطيع أن نستخلص بق أن هذه القبائل المسيحية التى اعتنقت الاسلام انما فعلت ذلك عـن اختيار واردة حرة » ٠

وراجع ص ٩٢ (من المرجع السابق) حيث يقول المؤلف أن « القبط » لفظ يطلق عـلى المسيحيين من البعاقبة فى مصر ٠

(٧٤) أرنولد (المرجع السابق) ١١٦ ، ١١٧ — ثم يضيف الى ما تقدم قوله : « ويضاف الى ذلك عدد كبير منأهالى الطبقات الدنيا والوسطى الذين دانوا بالاسلام عن ايمان ثابت متحولين اليه من ديانتهم القديمة التى أهمل رجالها مصالحهم وانصرفوا الى مطامع الدنيا فساموهم الخسف ونهبوا أملاكهم ٠ أما عن حمل الناس على الدخول فى الاسلام أو اضطهادهم بأية وسيلة من وسائل الاضطهاد فى الأيام الأولى التى أعقبت الفتح العربى فاننا لا نسمع عن ذلك شيئا ، وفى الحق أن سياسة التسامح الدينى التى أظهرها هؤلاء الفاتحون نحو الديانة المسيحية كان لها أكبر الأثر فى تسهيل استيلائهم على هذه البلاد » ٠

ويجدر بنا فى مقـام الختـــام لهذه النبذة أن نشير الى ما يراه الامام محمد عبده من أنه اذا كان قد عرف عن الانجليز فى سياستهم نحو البـــلاد الخاضعة لاستعمارهم الأخذ بسياسة التسامح الدينى ، واحترام معتقــدات أهالى تلك البلاد (المستعمرات) فان الانجليز ـ فيما يرى الاستاذ الامام ـ انما اكتسبوا هذه الصفة ونقلوا تلك السياسة عن الحكام المسلمين حــين اتصلوا بهم على أثر الحروب الصليبية(٧٦) ٠

ثالثا : المساواة بصدد احترام حق الملكية

أما القول بأن الاسلام يسوى بين المسلمين وغير المسلمين من أهل الذمة فيما يتعلق باحترام حقوقهم فى الملكية ، فحسبنا أن نشير الى ما يذكره الامام محمد عبده من أن التاريخ يروى لنا أن امرأة فقيرة غير مسلمة رفضت أن تبيع بيتا صغيرا لأمير عظيم كان يريد شراء البيت ليوسع به مسجدا ، فقـــدمت تلك المرأة شكوى الى الخليفة ، فأمر برد بيتها اليها مع توجيه اللوم الى الامير على ما حدث منه(٧٧) ٠

فالقاعدة العامة المتفق عليها لدى رجال الفقه الاسلامى ـ والتى تعبر عن حكم الاسلام ـ فيما يتعلق بالعلاقات مع أهل الذمة تتلخص فى هذه العبـارة الشهيرة : « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » ، ولقد كان العلماء فى كل العصور ـ كما يقول الامام الشيبانى ـ يحثون على حماية حقوق أهل الذمة ومعاملتهم بالمثل » ، بل لقد وجدنا من أولئك العلماء من يدافع عنهم ليدفع بعيدا منهم ظلم الحكام ٠ ولعل خير مثال لذلك ما يذكره لنا التاريخ من « أن قازان ملك التتار وقائدهم عند اغارتهم على دمشق فى آخر القرن السابع الهجرى وأول الثامن ، قد أسر من المسلمين بالشام عددا كبيرا ، ومنهم بعض أهل الذمة من

---

(٧٥) أرنولد (Arnold) المرجع السابق ص ١٧٩ ـ ٢٤٦ ـ ومما يذكره المؤلف (ص ١٨١) عن الحكم الاسلامى فى فارس « أن أحد قواد المسلمين فى عهد الخليفة المعتصم (الذى تولى الخلافة عام ٢١٨ ـ ٢٢٧ هـ ٠ ، ٨٣٣ ـ ٨٤٢ م ٠) أمر بجلد امام ومؤذن لأنهما اشتركا فى هدم أحد معابدهم (معابد الفارسيين) فى بلاد الصفد ، واستخدما حجارته فى بناء مسجد مكانه » ٠

(٧٦) الاسلام والنصرانية للاستاذ الامام محمد عبده (ص ١٤٩) ٠

(٧٧) انظر للاستاذ الامام محمد عبده « رسالة التوحيد » (الطبعة السابعة عشر ١٣٧٦ هـ ٠ ـ ١٩٥٦ م ٠ (أصدرتها دار المنار بالقاهرة) ص ١٨٨ ٠

اليهود والنصارى ، فذهب ابن تيمية مع بعض العلماء ليفك أسار هؤلاء الأسرى ، فأجابه قازان فى أسرى المسلمين ولم يجبه فى أسرى اليهود والنصارى ، ولكن ابن تيمية لم يتركه حتى فك أسرى الذميين كما فك أسرى المسلمين ، وكان يقول له : « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » ، وذلك حكم الاسلام(٧٨) .

رابعا : تأمين أهل الذمة ضد العوز والحاجة :

ان الاسلام يحث على التصدق سواء كان المتصدق عليهم من المسلمين أو غير المسلمين ، فقد قال تعالى : « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا » (سورة الانسان : ٨) .

ولم يكن الأسير يومئذ الا أحد المشركين ، وبذلك يرى أن الاسلام يحبذ اطعام المشركين ، أى التصدق عليهم ، ولقد كان المسلمون فى عصر الرسول يتصدقون على الرهبان(٧٩) .

ويذكر عن عمر بن الخطاب أنه مر بباب قوم وعليه سائل يسأل وهو شيخ ضرير البصر ، فقال له : من أى أهل الكتاب أنت ؟ قال : يهودى ، فأخذ عمر بيده وذهب به الى منزله ،وأعطاه قدرا من المال ثم بعث به الى خازن بيت المال وطلب أن يجرى على اليهودى رزقا مستمرا من بيت مال المسلمين ، وقال له : « أنظر هذا وضرباءه ، فوالله ما أنصفناه ان أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم ، « انما الصدقات للفقراء والمساكين » ، والفقراء هم المسلمون ، وهذا من المساكين من أهل الكتاب »(٨٠) .

---

(٧٨) السير الكبير للامام محمد بن الحسن الشيبانى — بشرح الامام السرخسى ، مع تمهيد وتعليقات للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة . الجزء الأول (طبعة ١٩٥٨) ص ١٠٨

(٧٩) « الاموال » للامام أبى عبيد (طبعة المكتبة التجاريه عام ١٣٥٣ هـ . ص ٦٠٣ وما بعدها .

(٨٠) السير الكبير للامام الشيبانى ص ١٠٩ — وراجع : « نحو الدستور الاسلامى » (ص ١٠٤) لأبى الأعلى المودودى قوله : جاء فى كتاب خالد بن الوليد لأهل الحيرة : « جعلت لهم (أى لأهل الذمة) أيما شيخ ضعيف عن العمل أو اصابته آفة من الآفات ، أو كان غنيا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين وعياله » . وراجع : أبو يوسف — الخراج (المطبعة السلفية (١٩٢٧ م) ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

خامسا : الحرص على حسن معاملة أهل الذمة :

ان الوصايا الدينية متضافرة عن الرسول ـ كما يقول الامام الشيباني ـ بالرفق بهم وحسن معاملتهم وكذلك وصايا أصحابه ، « لأنهم ـ كما يقول ـ كانوا يخشون أن يستضعفهم بعض من لا دين له ، فيرهقهم من أمرهم عسرا ، فكان النبي وأصحابه حريصين على التشديد في الرقق بأهل الذمة ، والحرص على العدالة معهم والرحمة بهم ، وقد قال عليه الصلاة والسلام « ألا من قتل نفسا معاهدة لها ذمه الله وذمه رسوله فقد أخفر بذمة الله فلا يستروح رائحة الجنة »(٨١) ٠

سادسا : المساواة أمام القانون :

المسلمون وأهل الذمة متساوون ـ كقاعدة عامة ـ أمام أحكام الشريعة الاسلامية : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (سورة المائدة الآية ٤٤) ، « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » (سورة المائدة ٤٩) ، وبناء على ذلك فان المبدأ المقرر فيالفقه الاسلامي ـ كما قدمنا ـ هو « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » ٠ تلك القاعدة العامة أدخلت عليها بعض استثناءات قليلة يفرضها الخلاف على العقيدة الدينية في دولة تقوم على أساس العقيدة الدينية ٠

ونزولا على مبدأ حرية العقيدة الذى كفلته الشريعة الاسلامية (والذى سبق لنا ذكره) نجد المبدأ المقرر لدى علماء الفقه الاسلامي يتلخص في هذه العبارة : « أمرنا بتركهم وما يدينون » ٠

وبناء على ذلك فان الأحكام المتعلقة بالأسرة من زواج وغيره مما يطلق عليها الأحوال الشخصية تطبق عليها أحكام دينهم ، واذا كانت الحـــدود والعقوبات تطبق عليهم كما تطبق على المسلمين ، الا أن ماذكرناه عن غــير المسلم (من أهل الذمة) ومن « تمتعه بحريته الدينية كاملة فلا يضار في

---

(٨١) السير الكبير للشيباني (المرجع السابق) ص ١٠٨ ـ ويضيف الى ما تقدم قوله : وقال عليه السلام « ألا من ظلم معاهدا أو انتقصه ، أو كلفه فوق طاقته ، أو أخذ منه شيئا بغير طيبة نفسه فانا حجيجه يوم القيامة » ٠

ويلاحظ أن « الاخفار » هو نقض العهد ٠ يقال : « خفروا : اذا عاهدوا ، و « أخفروا » اذا نقضوا العهد ٠

دينه ـ كما يقول الشيباني ولا يضطهد ولا يؤذى ، ولا يعتدى عليه بقول أو فعل فيما يمس عقيدته الدينية ، وفى أعماله التى يبيحها له دينه ، يستبيح ما يبيح دينه ما دام العمل فى دائرة شخصه أو أسرته ، حتى انه لو كان يستبيح فى دينه ما لا يبيحه الاسلام ما ساغ لأحد منعه » .

ولقد قرر الحنفية أن لهم أن يشربوا الخمر ويأكلوا الخنزير وينكحوا المحارم .

بل اننا لنجد المذهب الحنفى ذهب الى أبعد من ذلك ، اذ أوجب حماية حريتهم فى هذا المقام ، فلو أن مسلما أراق الخمر لأحد من أهل الذمة أو قتل خنزيره وجب عليه أن يدفع قيمته ، ولو فعل ذلك لمسلم لم يجب عليه شيء(٨٢) .

فتلك الأمور المتصلة بشخص الفرد من أهل الذمة أو بأسرته ـ لا سيما اذا كانت مما يتصل بالدين ـ « يصبح تركه حرا فيها حماية لحريته الدينية طالما كان لا يجاهر مجاهرة شديدة بهذه المنكرات فى الاسلام (كما يقول الشيبانى) كأن يفتح حانوتا للخمر ، ويقدمها للناس جهارا نهارا ، فانه يمنع من ذلك منعا باتا ، لأن الأمر تعدى شخصه وأسرته الى المجتمع الاسلامى »(٨٣) .

سابعا : مدى المساواة أمام القضاء :

من تلك الحقوق التى قررها الاسلام لغير المسلمين (من أهل الذمة) أن لهم حق التقاضى فيما بينهم فى شئون الأسرة ، فلهم أن يتحاكموا الى قضاة من أهل دينهم فى الأمور التى تتصل بدينهم ، وليس لولى الأمر أن يتدخل فى هذه الا فى احدى حالتين :

احداهما : أن يختاروا التحاكم الى القاضى المسلم ، وفى هذه الحال ينفذ عليهم الحكم الاسلامى .

---

(٨٢) السير الكبير للشيبانى ص ١٠٢ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ـ وراجع تفسير الطبرى : جامع البيان عن تأويل آى القرآن (الطبعة الثانية ١٣٧٣ هـ . ـ ١٩٥٣ م . (الحلبى) الجزء السادس ص ٢٦٨ ـ وراجع للاستاذ الشيخ ابى زهرة : أصول الفقه ص ٣٤٨ .

(٨٣) السير الكبير للشيبانى ص ١٠٣ .

والثانية : أن يكون أحد الخصــوم مسلما ، فان القاضى المســلم هو المختص ٠

ولاية القاضى المسلم بالنسبة لغير المسلمين (من أهل الذمة) :

هل يجب على القاضى المسلم أن يقوم بمهمة القضاء فيما بينهم ؟ ٠ نجد بهذا الصدد ثلاثة آراء :

الرأى الأول : يرى أصحابه أن على القاضى المسلم أن ينظر فى القضية اذا تقدم الطرفان المتنازعان بهـا اليه ، وهذا هو ما يراه الامام أبو حنيفة ، وهو فى ذلك يستند الى قوله تعالى : « وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم » (المائدة ٤٩) ٠

الرأى الثانى : يقول أصحابه أن القاضى المسلم مخير بين الحـكم بينهم والاعراض (أو التنحى) عن الحكم ، استنادا الى قوله تعالى : « فان جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم » (المائدة : ٤٢) ، وذلك هو ما يراه الامـام مالك ، استنادا الى أن هذه الآية التى نزلت بالتخيير (بين الحكم والتنحى) لم تنسخ بالآية التى نزلت فيما بعـد : « وان أحكم بينهم بمـا أنزل الله » (المائدة : ٤٩) ٠

والرأى الثالث : يقول أصحابه أن على القاضى أن يقضى بينهم سـواء تقدموا أم لم يتقدموا بعرض النزاع عليه ٠ ومن هذا الرأى الامام الشـافعى وابن حزم ٠

ويستند أصحاب هذا الرأى على حجتين :

الأول : الآية الـكريمة : « انا أنزلنا اليك الـكتاب بالحق لتحكم بـين الناس بما أراك الله » (النساء : ١٠٥) فهذه الآية تعد ـ كما يقـولون ـ ناسخة للآية السابقة : « فان جاءوك فاحـكم بينهم أو أعرض عنهـم » ـ (المائدة ٤٢) ٠

والثانية : يقولون ان الاجماع قد انعقد على أن غير المسلم (من أهـل الذمة) اذا سرق تقطع يده ٠ ويرد على هذا الدليل بأن هذا قياس مع الفارق، لأن العقوبات يحكم بها على المسلم وغيره ، لأن السرقة تؤدى الى الاخلال بالنظام العام ، أما المنازعات المدنية فليس هذا شأنها ، وليس ثمة ما يوجب تطبيق

الأحكام الشرعية الاسلامية — كما يقولون — على أهل الذمة الا اذا تقدموا بقضاياهم الى القاضى المسلم(٨٤) •

ويبدو لنا أنه قد فات أصحاب هذه الحجة الثانية أن القياس لا مكان له فى ميدان القانون الجنائى ، وعلى كل حال فمن المتفق عليه بين علماء الفقه الاسلامى أن جرائم الحدود لا يجرى فيها قياس(٨٥) •

مثال للمساواة أمام القضاء : فى مقدمة ما يذكر من الأمثلة — فيما يرويه لنا التاريخ — كدليل على تلك المساواة أمام القضاء ما يروى عن ابن عمرو بن العاص (والى مصر) أنه سابقه فتى قبطى فسبقه ، فضربه ابن عمرو بالسوط وقال له : أتسبق ابن الأكرمين ، فشكاه الفتى القبطى الى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، فأحضر عمرو بن العاص وابنه ، وأمر الفتى المصرى أن يضرب ابن عمرو فضربه وعمر يقول له : زد ابن الأكرمين ، ثم التفت عمر الى ابن العاص وقال له تلك العبارة الشهيرة : « متى استعبدتم الناس يا عمرو وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا »(٨٦) •

---

(٨٤) السير الكبير للشيبانى ص ١٠٧ — والشافعى : الأم ، الجزء الرابع ص ١٣٠ « والتشريع الاسلامى لغير المسلمين » للاستاذ الشيخ عبد الله المراغى ص ٤١ ، ٤٢

(٨٥) راجع للاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : « الاجتهاد بالرأى » (طبعة ١٩٥٠ ص ٢٦ — ٢٩) •

(٨٦) السير الكبير للشيبانى ص ١٠٧ •

تعليق — هذه العبارة الاخيرة هى كذلك من العبارات المشهورة المأثورة عن جان جاك روسو فى كتابه « العقد الاجتماعى » مع شىء يسير من التعديل اذ يؤثر عنه قوله : « مالى أرى الناس فى السلاسل والقيود ، وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » • ولا يمكن الادعاء — فيما أعتقد — بان روسو قد نقل هذه العبارة عن عمر بن الخطاب ، لأنه لا يصح الادعاء بأن التاريخ الاسلامى كان معروفا الى مثل ذلك الحد من التفصيلات — لدى رجال الفكر أو العلم فى أوروبا فى العصر الذى كان يعيش فيه روسو ، أى فى القرن الثامن عشر ، لا سيما أن المعروف عن روسو انه لم يكون — كما كان مونتسكيو — يبنى آراءه على أساس من التاريخ وملاحظة الواقع والتجارب (وهو المنهج العلمى السليم القويم) ، انما كان بالعكس يكره التاريخ ولا يثق فى المؤرخين ، فكان يقيم آراءه على أساس من مجرد التأمل والتفكير النظرى المجرد **la spéculation** الذى تدير عجلته لديه مؤثرات نفسية عاطفية قوية •• فنظريته الشهيرة عن « العقد الاجتماعى » والتى تتلخص فى أن الدولة انما ترجع — فى أصل نشأتها — الى عقد اتفق الأفراد بمقتضاه على الخروج من تلك الحالة البدائية الطبيعية **état de nature** التى كانوا يحيونها فى أقدم العصور وكانت حياة عزلة وانفراد وحرية كاملة لا يخضعون فيها لسلطان عليهم ولا قيود فيما تقيد حريتهم ، ثم اتفقوا على تكوين مجتمع سياسى يخضع لسلطة عليا ، أى أنهم تعاقدوا =

ثامنا : مدى المساواة في تولى الوظائف العامة :

لأهل الذمة أن يتولوا وظائف الدولة اللهم الا ما كان منها ذا صبغة دينية اسلامية ، أو كان من مهمة صاحبها الدفاع عن الاسلام ، ولم ينه الاسلام الا عن تولية من أبدوا منهم العداء للمسلمين ، وذلك بصدد المهام أو الوظائف التى تتطلب من صاحبها أن يكون موضع الثقة من رجال الحكم · ذلك هو ما تنبيء عنه الآية الكريمة : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفى صدورهم أكبر » (آل عمران : ١١٨)(٨٧) ·

فهذه الآية تنهى عن اتخاذ بطانة ممن ظهر للرسول عداؤهم من أهل الذمة ، وخانوا العهد كبنى النضير الذين حاولوا قتل الرسول ، فذلك النهى كما يتبين من الآية ـ لا يشمل غير هؤلاء ممن أبدوا الخيانة والعداء(٨٨) ·

وهذا هو ما فهمه الخلفاء الراشدون ومن تبعهم من الخلفاء من هذه الآية ، وهو ما جروا عليه فى ادارة شئون الدولة اذ تولى مناصب الدولة فى عهدهم من كسب ثقتهم من غير المسلمين · واذا كنا لا نجد شيئا من ذلك فى عصر الرسول فان مرد ذلك ـ فيما يبدو ـ انما كان لأن المسلمين لم يكونوا يأمنون جانبهم فى تلك الفترة من التاريخ الاسلامى التى لم تكن توطدت

= على انشاء دولة ،تلك النظرية لم نكن وليدة بحث علمى تاريخى ، انما كانت مجرد مسألة فرضية أى خيالية أو مجازية (على حد التعبير الفرنسى ـ fiction) ، فلقد بدأ روسو الفصل الخاص بالعقد الاجتماعى بقوله : « اننى أفترض ·· Je suppose que

يراجع في ذلك كتابنا « القانون الدستورى والأنظمة السياسية » (طبعة ١٩٧٦) ـ ص ٤٤ ، ٤٥ ولزيادة التفصيل يراجع بحث لنا بعنوان : « أصل نشأة الدولة ـ بحث فى القانون العام والفلسفة السياسية» منشور بمجلة القانون والاقتصاد ، عدد سبتمبر ـ ديسمبر ١٩٤٨ م·

(٨٧) تفسير الطبرى ـ بتحقيق الاستاذ محمود محمد شاكر (طبعة دار المعارف) ج ٧ ص ١٤٦ ـ وراجع « المصحف المفسر » وقد وضعه الاستاذ محمد فريد وجدى (مستمدا اياه من أقوال أهل السنة وأقطاب المفسرين) طبعة مطابع الشعب ص ٨٢ حيث ورد فى تفسير هذه الآية أن « البطانة » هو الذى يعرفه الانسان باسراره ثقة به ، شبه فى التصاقة بصاحبه ببطانة الثوب · و « دونكم » أى من دون المسلمين ، ولا « يألونكم خبالا » اى لا يقصرون لكم فى الفساد ، أما عبارة ، ودوا ما عنتم » فالمقصود بها : تمنوا عنتكم ، والعنت هو شدة الضرر والمشقة ·

(٨٨) تفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا ج ٤ ص ٨٣ ، ٨٤ ·

فيها بعد دعائم الدولة الاسلامية ، وحين كان غير المسلمين حربا على المسلمين ٠

فاذا انتقلنا الى عصر الخلفاء الراشدين ومن تلاهم من خلفاء المسلمين ، فاننا نجد عمر بن الخطاب قد جعل رجال دواوينه من الروم وكذلك كان شأن الخليفتين عثمان وعلى وخلفاء بنى أمية الى أن نقل عبد الملك بن مروان الدواوين من الرومية الى العربية(٨٩) ٠

ولقد كان من أهل الذمة من تولى قيادة الجيش ابان الحكم الاسلامى فى الاندلس(٩٠) ٠ وفى عهد الخليفة هارون الرشيد وضعت جميع المدارس تحت اشراف أحد المسيحيين (وهو حنا مسنية)(٩١) ٠

وظائف الوزراء :

ولقد أجاز علماء الفقه الاسلامى أن يكون الوزير من أهل الذمة ، على أن يكون من وزراء التنفيذ لا من وزراء التفويض(٩٢) ٠

(أ) « **فوزارة التفويض** » يقصد بها « أن يستوزر الامام (الخليفة) من يفوض اليه تدبير الأمور برأيه ، وامضاءها على اجتهاده » ، فالوزير فى هذه الحالة يملك ــ كقاعدة عامة ــ مزاولة جميع سلطات الخليفة ، وله أن يتصرف

---

(٨٩) راجع البلاذرى : فتوح البلدان ــ تحقيق الاستاذين عبد الله ومحمد أنيس طبعة دار النشر للجامعيين ٠ بيروت ١٣٧٧ هـ ــ ١٩٥٧ م ٠ ص ٢٧١ ــ وكان ذلك نقلا عن رسالة الدكتوراة للدكتور فؤاد عبد المنعم بعنوان « مبدأ المساواة فى الاسلام ــ بحث من الناحية الدستورية مع المقارنة بالديموقراطية الغربية والنظام الماركسى » (طبعة ١٩٧٢ ــ الاسكندرية) ص ١٣٩ ، ١٤٠ ٠

(٩٠) رسالة التوحيد للاستاذ الامام محمد عبده ــ المرجع السابق ــ ص ١٨٥ ٠

(٩١) الاسلام والنصرانية ــ المرجع السابق ــ للاستاذ الامام محمد عبده ص ١٥ ٠

(٩٢) الاحكام السلطانية للماوردى ص ٢٥، والأحكام السلطانية لأبى يعلى الفراء (طبعة الحلبى ١٣٥٦ هـ ــ ١٩٣٨ م ٠) ص ١٦ ٠

بصددها وفق رأيه واجتهاده ، كما كان شأن الوزير يحيى بن خالد البرمكى وولده جعفر فى عهد هارون الرشيد(٩٣) ٠

(ب) **أما وزارة التنفيذ** فهى توجد حين تقتصر مهمـة الوزير على مجرد « تنفيذ » ما يأمر به الخليفة ، فالوزير فى هذه الحالة لا يبرم الأمور وفق رأيه واجتهاده(٩٤) ٠ وهذا هو شأن الوزير فى النظام الرئاسى الامريكى حيث يعد الوزير بمثابة سكرتير لرئيس الدولة ٠

لا مساواة تامة بين المسلمين وغير المسلمين :

يجب ألا يفهم مما تقدم أن غير المسلمـين كانوا يقفـون الى جـانب المسلمين على قدم المساواة التامة ٠ ان ذلك ما لم يكن ، وما لا يمكن أن يكون فى دولة تقوم على أساس عقيدة دينية جديدة ، لا سيما اذا كان رعاياها الذين لا يدينون بهذه العقيدة (وهم أهل الذمة) لا يمثلون الا عددا قليلا ٠ وذلك أمر يلاحظ فى كل زمان ومكان دائما سواء أكانت تلك العقيدة الجديدة التى قامت الدولة على أساسها عقيدة دينية ، كما كان شأن الدولة الاسلامية ، أم كانت عقيدة سياسية ، كما كان شأن الدولة الألمانيـة النـازية ، فى عهد هتلر(٩٥) ، وكما هو اليوم شأن الـدولة السوفيتية (وغـيرها من دول الديموقراطيات الشعبية أى دول المعسكر الشيوعى) التى تقوم على أساس اعتناق مذهب ماركس كما لو كان عقيدة جديدة ٠

فمثل هذه الدولة التى تقوم على أساس عقيدة جديدة حسبها أن تنظر

---

(٩٣) مما يذكر عن يحيى بن خالد البرمكى ان هارون الرشيد حين اتخذه وزيرا قال له : « قلدتك أمر الرعية ، وأخرجته من عنقى اليك ٠ فاحكم فى ذلك بما ترى من الصـواب ، واستعمل من رأيت ، واعزل من رأيت وامض الأمور على ما ترى » ٠ ثم دفع اليه خاتمه الخـاص وسلمه خاتم الخلافة حتى صار بيده الحل والعقد فى كل شئون الدولة ـ راجع فى ذلك « النظم الاسلامية » ـ طبعة ١٩٣٩ ص ١٥١ ـ للاستاذين الدكتورين حسن ابراهيم حسن ، وعلى ابراهيم حسن ٠

(٩٤) الأحكام السلطانية للماوردى ص ٢٤ ، ٢٥ ـ والاحكام السلطانية لأبى يعلى الفراء ص ١٥ ٠

(٩٥) لزيادة التفصيل بصدد الفلسفة السياسية للنازية راجع كتابنا « القانون الدستورى والأنظمة السياسية » ـ الطبعة الرابعة ١٩٦٦ ـ ص ٥٢٥ ـ ٥٣٠ ٠

الى رعاياها (أى مواطنيها) الذين لا يدينون بعقيدتها نظرة تسامح ، فليس لأحد أن يطمع فى أكثر من أن تؤمنهم على حريتهم الشخصية وعلى أموالهم وأعراضهم وأن تترك لهم حرية الاحتفـــاظ بمعتقداتهم واقامة شــعائرهم الدينية • وذلك هو مما عرف به الاسلام واشتهر به المسلمون فى صــدر الاسلام أكثر مما عرف عن أية طائفة من الطوائف الأخرى أو عن أية أمم من الأمم ، وذلك هو ما لم يعرف فى تلك العصور السالفة حتى عمن سلف من بعض رؤساء الأديان ، أعنى بعض بابوات الكنيسة الكاثوليكية بروما حين كانوا أصحاب نفوذ وسلطان ، وذلك فيما يتصل بمعاملتهم لمعارضــيهم فى الرأى فكانوا ينزلون بهم أقصى وأقسى العقـــاب ، أو يرفعونهم بحبـــال المشانق :

١ ـ فلقد كانت بابوية انو سنت الثالث فى مطلع القرن الثالث عشر ـ كما يقول المؤرخ البريطانى فيشر « تيوقراطية استبدادية تقبلها الناس فى ذلة وخشوع » وكان ذلك البابا يعتقد (كما يقول هذا المؤرخ) : « ان البابا ملك فى أمور الدين والدنيا وان للبابا السلطة المطلقة فى كل شىء »(٩٦) •

٢ ـ وفى عام ١٤٠٨ أمر أحد الباباوات باحراق مئتى كتاب من كتب وايكليف Wycliffe ، وفى عام ١٤١٢ أمر باعدام ثلاثة شـــبان لقولهم بأن صكوك الغفران اثم منظم ، وكان ذلك حين أقام مندوب بابوى سوقا لبيعها فى المدينة ، ويرجع الفضل فى عـــدم اهـــداره دماء أكثر من دماء أولئك الشبان وقتئذ الى موقف أحـد الملوك وحمايته لأولئك المعـــارضين لسلطان الكنيسة(٩٧) •

---

(٩٦) راجع فيشر : « تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى » ترجمة الاستاذ الدكتور محمد مصطفى زيادة (أستاذ ورئيس قسم التاريخ بكلية الآداب بجامعة القاهرة سابقا) • الطبعـــة الثانية ١٩٥٤ م • الجزء الأول ص ٢٣١ ، ٢٣٢ •

(٩٧) فيشر ـ المرجع السابق ـ الجزء الثانى ص ٣٧٢ ـ أما وايكليف فقد عاش فيما بين عامى ١٣٢٠ و ١٣٨٤ وكان من كبار المصلحين الدينيين ، كما كان من أعظم نقاد العصور الوسطى للنظرية الكهنوتية ـ راجع فى ذلك مؤلف ديفز Davis (أستاذ تاريخ العصور الوسطى بجامعة أكسفورد سابقا) : « أوروبا فى العصور الوسطى » الطبعة الأولى ١٩٥٨ ص ١٤٣ من الترجمة العربية بقلم الدكتور عبد الحميد حمدى محمود (أستاذ تاريخ العصور الوسطى بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية سابقا) •

٣ — حتى دعاة الاصلاح الدينى (البروستانت) فى القرون الوسطى نجد أنهم حين انتصرت حركتهم كانوا يعاقبون بالموت كـــل من يعتنق آراء تخالف ظاهر ما يعتقدون ، ولذلك اختلف أولئك المصلحون الدينيون فيمـا بينهم وتفرق شملهم وأخذوا فى التنكيل بعضهم ببعض ومحـــاربة بعضهم بعضا ، فلما تبينوا ما ترتب على هذا الحال من الشرور والآثام رأوا أن من الخير أن يأخذوابمبادىء التسامح وكفالة حرية الرأى والعقيدة(٩٨) •

خاتمة :

ننتهى من ذلك كله الى القـــول بأنه اذا كانت ثمة بعض فوارق بـين المسلمين وغير المسلمين فى الحقوق فلقد كان ذلك أمرا طبيعيا فى دولة لم تقم على أساس القومية وانما قامت على أساس عقيدة دينية ، كان يعد غير معتنقيها — فى فترة بداية قيامها — من خصومها وأعاديها ، ثم أن مثل تلك المساواة التامة فى الحقوق كانت من الأمور التى لايمكن تصور المطالبة بها طالما لم تكن هناك مساواة تامة فى الواجبات لاسيما فيما يتعلق برأس هذه الواجبات ، وهو واجب الجهاد أى الدفاع عن الدولة الاسلامية وعن عقيدتها الدينية ، فهذا الواجب انما كان ملقى على عاتق المسلمين وحدهم(٩٩) •

---

(٩٨) ديفز Davis (المرجع السابق) ص ١٤٥ حيث يضيف الى ما تقدم قوله : « انه قد قامت فى العصور الوسطى حركة اصلاحية يتزعمها ارنولد برشيا تطالب « بأن الكنيسة يجب أن ترتد الى الفقر كما كانت أيام الرسل » (يقصد العصر الأول للمسيحية) •

وراجع مؤلف السير توماس أرنولد Arnold (أستاذ التاريخ بجامعة لنـــدن سابقا) بعنوان : « الدعوة الى الاسلام — بحث فى تاريخ نشر العقيدة الاسلامية » ترجمة الاســاتذة الدكتور حسن ابراهيم حسن ، والدكتور عبد المجيد عابدين واسماعيل النحراوى صفحة ١٩٥

وراجع للاستاذ الامام الشيخ محمد عبده : « الاسلام والنصرانية » — المرجع السابق — ص ١٣١ ، ١٣٢ حيث تقول نقلا عن أحد المؤرخين الغربيين (لم يذكر اسمه) ما نصه : قال أحد أفاضل المؤرخين « وكلما ارتفعت طائفة منهم (يقصد الطوائف المسيحية التى اختلفت فيما بينها حول طريقة الاصلاح الدينى) الى عرش القوة لوثت أيديها بالجرائم فى العمل لافناء البقية ،حتى سئمت النفوس دوام تلك الحال ووجدت أن الأفضل لكل طائفة أن تمنح الاخرى من الحرية ما لا تستغنى عنه واحدة منها •• ومن هذا نشأ ذلك الأصل العظيم : أصل التسامح والرضى بمجاورة المخالف فى الرأى » •

(٩٩) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام — مع المقارنة بالمبادىء الدستورية الحديثة » الطبعة الأولى — ١٩٦٦ م ص ٨٣٥ — ٨٣٨ او الطبعة الثانيـــة (لسنة ١٩٧٤) •

المبحث الثالث

الرأيان فى كفتى الميزان

تمهيـــد :

سنتولى هنا مناقشة ما يستحق أن يكون للمناقشة موضعا ، مما كان من الأدلة التى استند فيها الرأيان السالفان المتعارضان (الرأى القـــائل بصلاحية الشريعة كمصدر أساسى للدستور ، والرأى الآخر المعارض) ، كما سنقوم ببيان الرأى الذى نؤيده ، وذلك الذى نعارضه أو ننقده ، وذلك كله على هدى من ضمير علمى ، ومن أخذ بنهج موضوعى .

ونرى قبل هذا وذاك ، وقبل أن نقتحم بسلاح القلم ميدان هذا العراك أن نمهد لذلك بمباحث أربعة يكمل بعضها بعضا :

أولها : عن مدى مرونة مصادر الشريعة الاسلامية .

وثانيها : عن منهج التفسير القويم .

وثالثها : عن مبدأ « المصلحة » فى الفقه الاسلامى ، بمختلف مراتبها (أى بما تشمله من مبدأ نفى الحرج ومبدأ الضرورة) .

ورابعها : عن ضرورة الأخذ بسنة التدرج فى التشريع (ســـواء كان تشريعا عاديا أو دستوريا) وبروح الاعتدال .

وانه ليبدو لنا أن واجبا علينا أن نلقى أولا على هذه المباحث الجانبية التمهيدية بعض الأضواء أمام القراء ، قبل أن نستمد منها أضواء تنير أمامنا طريق نقاش مختلف الآراء .

المطلب الأول

- ١ -

بحث فى مدى مرونة مصـادر الشريعة الاسـلامية وبخاصـة فى الشئون الدستورية :

مقـدمة :

مصادر الشريعة الاسلامية — أو على حد تعبير علمائها : « أدلة الأحكام الشرعية(١) — متعددة • على أن بينها — كما هو معلوم — مصدرين أساسيين : هما القرآن والسنة ، أما غيرهما من المصادر (أو أدلة الأحـكام الشرعية) ، فهى مستمدة منهمـا أو مستندة عليهما أو على أحدهما ، وعلى رأس تلك المصادر أو أدلة الأحكام الأخـرى يذكر « الاجمـاع » الذى يلحق بهذين المصدرين ويتلوهما من حيث المرتبة • لذلك فسنقتصر هنا على الكلام عن كل من هذه المصادر الأساسية الثلاثة : القرآن ، والسنة ، والسنة والاجماع •

١ — القرآن :

ان الأحكام الشرعية فى القرآن جاءت عامة أى بصورة كليـة ، فهى لا

---

(١) نلاحظ ان علماء الشريعة أو الأصول القدامى يستعملون عادة اصطـلاح « أدلـة الأحكام » للدلالة على ما نطلق عليه هنا وما يطلق عليه رجال القانون « مصادر الشريعة » • ذلك كان مثلا شأن الامام أبى حامد الغزالى فى كتابه « المستصفى من علم الأصول » — طبعـة ١٣٥٦ هـ — ١٩٣٧ م ج ١ ص ٦٤ وما بعدها • على أننا نجد أساتذة الشريعة الاسلامية بكليات الحقوق بمصر يستعملون هذين الاصطلاحين « أدلة الأحكام » ، و « المصادر » كمترادفين • راجع مثلا للعالم الجليل الشيخ عبد الوهاب خلاف (استاذ ورئيس قسم الشريعة الاسبق بكليـة الحقوق بجامعة القاهرة) كتابه : « علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الاسلامى » — طبعة ١٩٥٢ م ص ٨ ، ١٢ ، ٢٠ ، ٩٠ ، ٢٩٦ •

ونلاحظ أنه لا يوجد منها ما يصح أن يوصف « بالمصادر » فى لغة رجال القانون الا القرآن والسنة والاجماع والعرف ، أما غيرها من « أدلة الأحكام » المعروفة لدى علماء الشريعة والأصول (كالقياس والمصالح المرسلة والاستحسان وغيرها) فهى لا يصح وصفها — لدى رجال القانون — « بالمصادر » ، وان صح وصفها « بأدلة الأحكام » ، وثمة فرق كبير لديهم بين « المصـادر » و « الأدلة » (راجع : كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام — مع المقارنة بالمبادىء الدستورية الحديثة » ، الطبعة الأولى لسنة ١٩٦٦ ص ٢٢٨ وما بعدها ، وص ٢٥٧ •

فمثلا فيما يتعلق بالقياس فهو فى الواقع صورة من صور الاجتهاد ، والمقيس انما يأخذ فى الواقع حكم المقيس عليه الذى اما أن يكون نصا فى القرآن أو السنة أو حكما شرعيا ثابتـا بالاجماع — لزيادة التفصيل راجع كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام » ص ٩٦ وما بعدها ، و ١١٦ وما بعدها ، و ٢٥٤ وما بعدها •

تعنى الا بالكليات دون الجزئيات والتفصيلات اللهم الا فى القليل النادر ، وبيانا لذلك يجدر بنا أن نفرق بين نوعين من الأحكام الشرعية :

(أ) **العبادات** وما يلحق بها من الأحوال الشخصية والمواريث ، فهذه نجد القرآن قد عرض لبيان أحكامها التفصيلية ، وذلك لأن أغلب أحكام هذا النوع تعبدى ولا مجال للعقل فيه ، ولا يتطور بتطور البيئات(٢) •

(ب) **المعاملات** (ماعدا الأحوال الشخصية والمواريث) وهى تشمل القوانين المدنية والجنائية والدستورية الخ ، أى الى غير ذلك من مختلف فروع ما نطلق عليه القانون الخاص والقانون العام (وهما القسمان الرئيسيان اللذان ينقسم اليهما القانون) • وهذه « المعاملات » هى التى تهمنا هنا ونعنيها بالكلام فى هذه النبذة •

قواعد كلية : فهذه (أى المعاملات) قد اقتصر القرآن بصددها على بيان القواعد الكلية ، ولم يعرض فيها لتفصيلات وجزئيات اللهم الا فى القليل النادر (كأحكام المواريث وأحكام الأسرة وتحديد عقوبات لبعض الجرائم وهى التى يطلق عليها « جرائم الحدود » كحد السرقة وحد الزنا) وذلك لأن الأحكام الشرعية الخاصة بتلك الجزئيات تتغير بتغير ظروف البيئة والمكان وتتطور بتطور الزمان ، فاقتصر القرآن فيها على المبادىء أو القواعد العامة التى تقتضيها العدالة ولا تختلف باختلاف البيئات ، ولم يتعرض للتفصيلات « ليكون ولاة الأمر — على حد تعبير الاستاذ الكبير الشيخ خلاف — فى كل عصر فى سعة من أن يفصلوا قوانينهم فيها حسب مصالحهم فى حدود أسس القرآن من غير اصطدام بحكم جزئى »(٣) •

ولقد كان هذا الوضع — كما يقول الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر (الأسبق) الشيخ شلتوت — وهو « تفصيل ما لا يتغير ، واجمال ما يتغير

(٢) أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الاسلامى للاستاذ الشيخ خلاف — المرجع السابق— ص ٣٢ — على أنه مما تجدر ملاحظته انه حتى فى مسائل العبادات لا يعرض القرآن دائما للتفصيلات بل نجده أحيانا يتركها للسنة كما هو الشأن فيما يتعلق بكيفية اداء الصلاة وعدد الركعات •

(٣) أصول الفقه — المرجع السابق — ص ٣٣ — وراجع بحثا للاستاذ الشيخ خلاف بعنوان « مصادر التشريع الاسلامى مرنة » منشور بمجلة القانون والاقتصاد عدد ابريل — مايو ١٩٤٥ ص ٢٥٣ — ٢٥٨ — وراجع فى هذا المعنى للامام الشاطبى : الاعتصام (طبعة المكتبة التجارية — القاهرة ١٣٣٢ هـ) ج ٢ ص ٢٦٣ ، ٢٦٤ •

أحد الضرورات التى تقضى بها ويتطلبها خلود الشريعة ودوامها »(٤) .

قلة عدد آيات الأحكام : لما تقدم نجد أن آيات الأحكام الشرعية (أى ذات الصبغة التشريعية على حد تعبير رجال القانون) جاءت بالقرآن قليلة العدد الى حد كبير ، فهذه الآيات يبلغ عددها ـ فيما يذكر بعض العلماء ـ نحو مائتى آية بينما يبلغ مجموع الآيات القرآنية نحو ستة آلاف آية(٥) .

دفع اعتراض : ولا عبرة بما قد يعترض به البعض على هذا القول بأن القرآن قد جاءت به الآية الكريمة : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » (الأنعام ٣٨) ، فالمقصود بهذه الآية ـ فيما يقول بعض العلماء ـ هو « بيان كل شىء من أمور الدين »(٦) ، وفيما يرى بعض كبار علماء المفسرين (كالزمخشرى) أن المقصود « بالكتاب » فى هذه الآية ليس القرآن كما يظن البعض ، وانما المقصود ـ كما يدل عليه السياق ـ اللوح المحفوظ ، « وأن الآية ـ كما يقول ـ لافادة أن اعمال العبادة محصاة عليهم ، صغيرها وكبيرها ، يجزون عليها يوم يقوم الناس لرب العالمين ، ولذلك زيلت الآية بقوله تعالى : « ثم الى ربهم يحشرون »(٧) (الأنعام : ٣٨) .

وكذلك لا يجوز أن يعترض علينا بالآية الكريمة : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء » (النحل : ٨٩) ، « فليس معنى أن القرآن تبيان لكل شىء ـ كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج ـ انه أحاط بجزئيات

---

(٤) راجع للاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت : « الاسلام عقيدة وشريعة » ـ طبعة ١٣٧٩ هـ ـ ١٩٥٩ م . ص ٤١٧ حيث يضيف الى ما تقدم قوله : « فليس من المعقول أن تعرض شريعة جاءت على أساس من الخلود والبقاء والعموم ـ لتفصيل أحكام الجزئيات التى تقع فى حاضرها ومستقبلها ، فانها مع كثرتها الناشئة من كثرة التعامل وألوانه متجددة بتجدد الزمن وصور الحياة فلا مناص اذا من هذا الاجمال والاكتفاء بالقواعد العامة » .

(٥) راجع « العرف فى الفقه الاسلامى » ص ٩٨ للاستاذ الشيخ عمر عبد الله (أستاذ ورئيس قسم الشريعة الاسبق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) .

(٦) ذلك هو التفسير الذى ذكره لتلك الآية الاستاذ الاكبر الشيخ الخضر حسين شيخ الجامع الازهر السابق ، فى كتابه : « نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم ـ للاستاذ على عبد الرازق » ـ طبعة القاهرة ١٣٤ هـ ـ ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٧) راجع « السياسة الشرعية والفقه الاسلامى » ـ الطبعة الأولى ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٣ م ص ٤٦ ، ٤٧ .

الوقائع والحوادث ، ونص على تفاصيل أحكامها ، فان الواقع يشهد بأنه ــ فى أغلب الأمر ــ لم يدخل فى هذه التفاصيل » ثم يقول : « فالقرآن الذى هو المصدر الأول للتشريع تبيان لكل شىء من حيث أنه قد أحاط بجميع الأصول والقواعد التي لابد منها فى كل قانون ونظام » (٨) ٠

ضآلة عدد آيات الأحكام الدستورية ــ أما عن الآيات المتعلقة بالتشريع الدستورى (أى بنظام الحكم في الدولة) فاننا لم نجد أحدا من فقهاء الشريعة الاسلامية قد عرض لبيان عددها ، على أنه يبدو لنا أنها أقل كثيرا من آيات الأحكام المتعلقة بأى فرع من الفروع الأخرى للقانون ٠ ويبدو لنا من مراجعة كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام » (وقد عالجنا فيه بحث جميع المسائل الشرعية المتصلة بالشئون الدستورية مع ذكر الآيات القرآنية التى جاءت فى تلك الشئون) أن عدد تلك الآيات لا يتجاوز ١٠٢ آية ٠ وحسبنا بيانا لقلة بل لضآلة هذا العدد أن نشير الى دستور جمهورية مصر العربية (لسنة ١٩٧١ م) حيث نجده يتضمن من المواد ١٨٤ مادة ، عدا مواد الباب السـادس والأخير الذى يعالج بوجه خاص أحكاما عامة انتقالية(٩) ٠

ومما تجدر ملاحظته أن الدستور لا يعنى ببيان بعض مبـادىء عامة فحسب ، انما هو يعنى بوجه خاص ببيـان مفصل للهيئات الحاكمة : نعنى السلطتين التشريعية ، والتنفيذية (التى يرأسـها رئيس الدولة) وكيفية تكوين كل منهما واختصاصاتها وعلاقة الواحدة بالأخرى ، وذلك فضلا عن الأحكام العامة التى تسيطر على نظام السلطة القضائية ٠

وتعد قلة عدد آيات الأحكام الشرعية (فى القرآن) ــ لدى علماء الشريعة ــ

---

(٨) ثم يضيف العالم الجليل الى ما تقدم : « وذلك كوجوب العدل ، والشورى ، ورفـع الحرج ، ودفع الضرر ، ورعاية الحقوق لأصحابها ، وأداء الامانات الى اهلها ، والرجوع بمهام الأمور الى أهل الذكر والاختصاص ، وما الى ذلك من المبادىء العـامة ٠٠٠ الخ » ٠ راجع : « السياسة الشرعية » ــ المرجع السابق ــ ص ٤٧ ٠

(٩) من أمثلة تلك الأحكام ما ورد بالمادة ١٩٠ : « تنتهى مدة رئيس الجمهورية الحـالى بانقضاء ست سنوات من تاريخ اعلان انتخابه رئيسا للجمهورية العربية المتحدة » والمادة ١٩١ « كل ما قررته القوانين واللوائح من أحكام قبل صدور هذا الدستور يبقى صحيحا ونافذا » ٠

دليلا من دلائل نزعة الشريعة الاسلامية الى التيسير على المشرعين وعلى الناس لتكون صالحة لكل زمان ومكان(١٠) ٠

أمثلة : ومن أمثلة الأحـــكام الشرعية التى وردت فى القرآن بصورة كلية :

(أ) **فى الشئون الدستورية** ــ نذكر فى مقـــام مبدأ الشورى الآيتين الشهيرتين : « وأمرهم شورى بينهم » (الشورى : ٣٨) ، « وشـــاورهم فى الأمر » (آل عمران : ١٥٩) ٠ ولكن ما هى المسائل التى يجوز أو يجب أن تكون من مواضع الشورى فى الاسلام ، وما هى الشروط الواجب توافرها فى أهل الشورى ، وما هى الاجراءات التى يجب أن تتبع فى هذا المقام ؟ كل ذلك لم يحدده القرآن تحديدا بينـــا معينا ، وعـــدم التحديد لهذه التفصيلات والجزئيات هو مما يتفق مع طبيعة شريعة لهـــا صفة الخلود والعموم حتى تستطيع أن تتلاءم مع مختلف البيئات ومختلف الأزمنة(١١) ٠

(ب) **وفى الشئون الاقتصادية** ــ فى ناحيـــة البر بالفقراء اقتصرت نصوص القرآن على تقرير حق الفقير فى مال الغنى ، وذلك فى قوله تعالى : « وفى أموالهم حق للسائل والمحروم » (الذاريات : ١٩) ، وقوله « والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (المعارج : ٢٤ ، ٢٥) ، وقوله : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » (التوبة : ١٠٣) ، ولم يفصل القرآن أحكام هذا البر بالفقراء ــ كما يقول الأستاذ الشيخ خلاف ــ لتفصل فى كل أمة بما يناسبها ٠ « ولا ريب ــ كما يقول ــ فى أن اقتصار نصوص القرآن التشريعية على الأحكام الأساسية والمبادىء العـــامة من أظهر نواحى خصوبة هذه النصوص ومرونتها واتساعها لتقبل كل ما تقتضيه العـــدالة والمصلحة من قوانين(١٢) ٠

(١٠) تقويم الفكر الدينى للاستاذ الشيخ محمود الشرقاوى ــ طبعة ١٩٦٠ ــ ص ١٠٥ ٠

(١١) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام » ص ٦٥٩ وما بعدها، او الطبعة الثانية ص ٢٤١ وما بعدها وكتابنا « مبدأ الشورى فى الاسلام » ــ الطبعة الثانية ــ ١٩٧٢ م ٠

(١٢) مصادر التشريع الاسلامى مرنة ــ المرجع السابق ــ ص ٢٥٥ ٠

(ج) **وفى التشريعات المدنية** : نذكر من تلك الأمثلة قوله تعـــالى : « وأحل الله البيع ، وحرم الربا » . ولكن ما هى الشروط التى يجب توافرها لصحة عقد البيع ، من ناحية المبيع ذاته والثمن وصيغة العقد ؟ وما هو الربا فى حقيقته ، وما هى الأموال التى يجرى فيها الربا ويكون حراما ؟ كل هذه مسائل تفصيلية وجزئية لم يعرض القرآن لبيانها(١٣) .

تعليل الكثير من الأحكام الشرعية فى القرآن :

ان الكثير من النصوص التشريعية التى وردت فى القرآن نجد فيهـا الحكم مقرونا بعلته صراحة أو اشارة مثل قوله فى الخمر والميسر : « انمـا يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون » (المائدة : ٩١) . وفى هـــذا — كما يقول الأستاذ الشيخ خلاف — « ارشـــاد من الشارع الى أنه ما شرع الأحكام لمجرد التعبد بها واخضاع المكلفين لسلطانها ، وانما شرعها لمصالحهم التى اقتضت تشريعها ، وفيه ارشاد الى أن أحكام الشارع تدور مع مصالح الناس وحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله »(١٤) .

٢ — السنة :

(أ) وكذلك شأن السنة فهى تعمل أيضا على مراعاة **المصلحة** ، ممـا سنفصله بصدد كلامنا — فى مبحث خاص — عن « مبدأ المصلحة » (بمراتبها المختلفة) فى الشرع الاسلامى .

(ب) ثم ان النصوص التشريعية فى السنة ليست جميعهـا « **تشريعا** عاما » (أو من « الشرائع الكلية » على حد تعبير الامام ابن القيم) ، أى أنها ليست جميعها ذات حجية ملزمة شرعا لجميع المسلمين فى كل زمان ومكان الى الأبد أو « الى يوم القيامة » على حد تعبير فقهاء الشريعة . فالسنة كثيرا

---

(١٣) راجع « الاسلام ومشكلاتنا الحاضرة » للاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى — طبعة ١٩٥٨ ص ١٤ .

(١٤) مصادر التشريع الاسلامى مرنة ص ٢٥٦ .

ما تكون « **تشريعا وقتيا (أو زمنيا)** » ينتهى أثره بانتهاء السبب الذى دعا الرسول الى ما أمر به أو نهى عنه(١٥) .

« فاذا قام الدليل على أن ما شرع بالسنة كان لمصلحة خاصة زمنية دار الحكم — كما يقول الاستاذ الكبير الشيخ خلاف — مع هذه المصلحة وجودا وعدما ، وبعبارة أخرى انه اذا دلت القرينة القاطعة على أنه تشريع مراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمن التشريع فهو تشريع زمنى ، يطبق فى مثل بيئته ، وان لم تقم القرينة القاطعة على هذا فهو تشريع عام » ، ومن ذلك يتبين — كما يقول العالم الجليل — « أن النصوص التشريعية فى السنة ليست عقبة فى سبيل التطور التشريعى »(١٦) .

(أ) وبناء على ما تقدم ، فانه يعد « **تشريعا عاما** » ما صدر من أقوال الرسول وأفعاله بصفته رسولا ، وكان مقصودا به التشريع فيما تدل على ذلك الدلائل والقرائن ، مثل تحليل شىء أو تحريمه ، والأمر بفعل شىء أو النهى عنه ، وكان يبين مجملا فى القرآن أو يخصص عاما ، وكبيان العبادات، وكذلك القواعد الكلية (أى العامة) مثل قاعدة « لا ضرر ولا ضرار » .

(ب) أما ما يعد « **تشريعا وقتيا او زمنيا** » فيشمل :

أولا : ما صدر عن الرسول باعتبار ما له من الامامة والرياسة العامة لجماعة المسلمين(١٧) ، وذلك « لأنه انما بنى (كما يقول الشيخ شلتوت)

---

(١٥) راجع « الاسلام عقيدة وشريعة » للاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت — المرجع السابق — ص ٤٢٨ — وراجع « مصادر التشريع الاسلامى مرنة » للاستاذ الشيخ خلاف ص ٢٥٩ — ويذكر الشيخ خلاف مثلا لما تقدم قول الرسول : « خالفوا المشركين : وفروا اللحى واحفوا الشوارب » ثم يقول الاستاذ الكبير تعليقا على هذا الحديث : « فى نفس صيغة النص ما يدل على أنه تشريع زمنى روعى فيه زى المشركين وقت التشريع والقصد الى مخالفتهم فيه ، وأزياء الناس لا استقرار لهـا » .

(١٦) مصادر التشريع الاسلامى مرنة ص ٢٥٩ .

(١٧) أى ما صدر عن الرسول باعتباره رئيسا للدولة الاسلامية ، أى بصفته السياسية . يلاحظ أن علماء المسلمين لم يكونوا يسمون الرئاسة السياسية للرسول (أى رئاسة الدولة الاسلامية) « ملكا » ، انما كانوا يسمونها « امامة » — راجع فى ذلك مؤلف الامام الاكبر الشيخ محمد الخضر حسين — المرجع السابق — ص ١٣٨ .

على المصلحة القائمة فى عصره » ، مثل بعث الجيوش للقتال وتولية القضاة والولاة وعقد المعاهدات وتدبير الشئون المالية للدولة ، (أو ــ على حد تعبير فقهاء الشريعة ــ) « صرف أموال بيت المال فى جهاتها وجمعها من محالها وتقسيم الغنائم ... الخ »(١٨) .

ومما لا موضع للريب فيه أن **السنة التشريعية فى الشئون الدستورية** (أو ما درجت على تسميتها : سنة الأحكام الدستورية) تعد كذلك من طراز هذا التشريع ، أى أنها تعد تشريعا وقتيا أو زمنيا .

ثانيا : الأحوال التي دلت فيها القرينة القاطعة ــ كما يقول الشيخ خلاف ــ على أنه « تشريع مراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمن التشريع »(١٩)

ومن الأمور البينة بل البدهية أن التشريع الدستورى (أى التشريع الخاص بنظام الحكم) هو « تشريع مراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمن التشريع » ، ولذلك نجده فى كل زمان ومكان يختلف باختلاف البيئة ، وهى دائما تختلف باختلاف الزمان والمكان ، اللهم الا اذا استثنينا بعض الجماعات البدائية الهمجية (التى يطلق عليها العشائر التوتمية) والتى لا تزال تعيش فى العصر الحاضر فى أواسط أستراليا فى عزلة تامة عن العالم(٢٠) .

ثالثا : ما صدر عن الرسول بصفته قاضيا ، لأن ما يصدر منه بهذه الصفة انما يعد الزاما منه « بحسب ما نتج من الأسباب والحجاج ، ولذلك قال عليه السلام : « انكم تختصمون الى ولعل بعضكم ألحن بحجته من الآخر »(٢١) .

---

(١٨) الاسلام عقيدة وشريعة ــ المرجع السابق ــ ص ٤٣٢ ــ وراجع أصول الفقه للشيخ خلاف ص ٤٤ ــ وراجع « وسطية الاسلام » للاستاذ الشيخ محمد محمد المدنى (عميد كلية الشريعة الأسبق بالجامعة الازهرية) ص ٧٢ .

(١٩) راجع المثال المشار اليه بالهامش رقم ١٥ .

(٢٠) راجع ما كتبناه عن « العشائر التوتمية » فى أى مؤلف من مؤلفاتنا فى القانون الدستورى تحت موضوع « أصل نشأة الدولة » .

(٢١) الاسلام عقيدة وشريعة ص ٤٢٠ ــ وراجع بحثا بعنوان « الفقه الاسلامى بين المثالية والواقعية » للاستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبى (أستاذ ورئيس قسم الشريعة السابق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) منشور بمجلة الحقوق العدد الأول والثانى عام ١٩٥٩ ــ ١٩٦٠ ص ١٣٠ حيث يستند كمرجع الى كتاب الامام القرافى المالكى : « الأحكام فى الفرق بين الفتاوى والأحكام وتصرفات القاضى والامام » ص ٢٣ وما بعدها .

أمثلة لما يعد من السنة تشريعا وقتيا (أو زمنيا) :

حسبنا أن نذكر منها المثالين التاليين :

١ — نذكر السنة الخاصة بالأساليب التى كان يتبعها الرسول فى ميدان الشورى ، أو فيما يتعلق بالشروط التى كان يراعيها فى أهل الشورى ، والمواضع أو المسائل التى كان يأخذ فيها برأى أهل الشورى ، وتلك التى لم يكن يأخذ فيها برأيهم(٢٢) ٠

٢ — الطريقة التى كان يأخذ بها الرسول فى توزيع غنائم الحروب على جماعة المحاربين ، والتى كانت تتبع فى صدر الاسلام ٠ والواقع ان ثمة اختلافا كبيرا فى ظروف البيئة ، وما يسود فيها من أنظمة بين ذلك العصر والعصر الحديث ، « فليس مما يتفق مع طبيعة النظام وما تتطلبه حاجيات الأمة فى عصرنا أن توزع غنائم الحروب على جماعة المحاربين كما كانت تقسم عليهم فى صدر الاسلام — كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ تاج — بعد أن أصبح للجيوش نظام خاص وقانون يسرى على جميع وحداتها ، وبعد أن صارت نفقات الجنود ومعداتهم مكفولة فى مال الأمة ، يستوى فى ذلك الغنى منهم والفقير ٠ لكن الجندى فى الصدر الأول من الاسلام كان — فى أغلب الأمر — ينتدب بنفسه للجندية ، ثم يخرج لها بسلاحه وفرسه ، وينفق فيها على نفسه ، وما كان يلزم من لم يخرج للجهاد بشىء من هذه النفقات ، فكان من العدل أن يكون لكل من المجاهدين نصيب فيما يحرزون من غنائم ، ولهذا كانت تختلف هذه الأنصباء ، فليس من يخرج للحرب راجلا كمن يخرج لها بفرسه ، وينفق عليها وعلى نفسه ، ولذلك كان للراجل سهم وللفارس سهمان أو ثلاثة أسهم(٢٣) ٠

---

(٢٢) راجع كتابنا : « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام » ص ٦٥٩ وما بعدها ٠

(٢٣) السياسة الشرعية والفقه الاسلامى للشيخ تاج ص ٢٠ ، ٢١ ٠
وراجع المثال المشار اليه هنا بالهامش رقم ١٥ ٠
ويمكن أن يضاف الى هذه الأمثلة الثلاثة مثال رابع فيما يرى بعض الفقهاء ، ذلك هو الحديث المأثور عن الرسول فى قوله : « لا يجلد فوق عشر جلدات الا فى حد من حدود الله » (أخرجه البخارى ومسلم وأحمد وأصحاب السنن الاربعة ٠ أنظر البخارى بشرح العينى ج ٢٤ ص ٢٣ — وصحيح مسلم ج ٥ ص ١٢٦ — وسنن أبى داود ج ٤ رقم ٤٤٩١) ، ومع ذلك فقد روى عن عمر بن الخطاب أنه حكم بالجلد مائة سوط على من زور خاتم بيت المال — ولقد أول =

سنة لا تعد تشريعا :

يختلط الأمر على البعض أحيانا بين ما يعد من السنة تشريعا عاما ، وما يعد تشريعا وقتيا أو زمنيا ، وبين ما لا يعد تشريعا أصلا ، فليس كل ما روى عن الرسول يعد تشريعا ذا حجية ملزمة شرعا للمسلمين(٢٤) .

ومن أمثلة ما يصدر عن الرسول ولا يعد تشريعا ما يصدر عنه طبقا لخبرته وتجاربه فى شئون الحياة الدنيوية كشئون التجارة أو الزراعة أو الطب . من ذلك تلك الحادثة الشهيرة التى تروى عن الرسول من أنه مر بقوم بالمدينة يأبرون النخل (أى يلقحونه) فقال لهم : « لو لم تفعلوا لصلح » فتركوه فلم يثمر النخل الا شيصا (أى تمرا يابسا رديئا) ، ثم مر بهم بعد ذلك فسألهم : « ما لنخلكم » ؟ فلما علم منهم ما كان من أمر ثمره قال لهم : « أنتم أعلم بأمور دنياكم »(٢٥) .

هل يتضمن القرآن آيات تعد تشريعا وقتيا أو زمنيا ؟ :

تبدو لنا فى هذا المقام حالتان يصح أن يوصف فيهما التشريع القرآنى بأنه كان تشريعا زمنيا :

الحالة الأولى – النص القرآنى المنسوخ بالسنة : بيانها أن السنة يصح أن تنسخ نصا ورد بالقرآن كما يقول الامام الغزالى ، وهو يذكر مثالا لذلك : نسخ الوصية للوالدين والأقربين بقول الرسول : « لا وصية لوارث » ، لأن آية الميراث لا تمنع الوصية للوالدين والأقربين(٢٦) .

= أصحاب الامام مالك الحديث بأنه خاص بعصر الرسول (شرح النووى على صحيح مسلم ج ٦١ ص ٢٢١ – ٢٢٢) .

كان ذلك نقلا عن كتاب « فلسفة التشريع فى الاسلام » للاستاذ الدكتور صبحى محمصانى (الطبعة الثانية بيروت ١٣٧١ هـ – ١٩٥٢ م ص ١٥٨) .

(٢٤) الاسلام عقيدة وشريعة ص ٤٢٩ – ولزيادة التفصيل راجع كتابنا « أزمة الفكر السياسى الاسلامى فى العصر الحديث » الطبعة الأولى ١٩٧٠ ص ٦٤ – ٦٦ ، أو الطبعة الثانيه (لعام ١٩٧٥) .

(٢٥) ورد هذا الحديث فى صحيح مسلم – بشرح النووى – الطبعة الحديثة – ج ١٥ ص ١١٦ .

(٢٦) المستصفى فى علم الأصول للامام الغزالى – طبعة ١٩٣٧ – ج ١ ص ٨٠ .

والنسخ هنا — كما يقول الامام ابن القيم « لا يعد بمثابة ازالة للنصوص أو الغاء لها ، وانما هو بيان لانتهاء حكمها »(٢٧) ، أى أن النص القرآنى المنسوخ اعتبر تشريعا زمنيا أو وقتيا ·

الحالة الثانية — الصدقات للمؤلفة قلوبهم : من الأحكام الشرعية التى وردت فى القرآن اعطاء الصدقات لمن أطلق عليهم « المؤلفة قلوبهم » · ولقد كان الرسول يمنحهم كذلك من أموال غنائم الحرب · ولقد جرى أبو بكر على هذه السنة مدة خلافته · أما أولئك الذين وصفهم القرآن « بالمؤلفة قلوبهم » (فى الآية الكريمة : « انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم ») (التوبة : ٦٠) فان منهم من كان مسلما ضعيف الايمان ، ومنهم من لم يكن قد أسلم بعد ، ولكنهم كانوا جميعا قوما أولى بأس ومكانة بين العرب ، فكان الرسول (ومن بعده أبو بكر) « يتألف قلوبهم » أى يستميلهم اليه بالهبات والصدقات ، اتقاء لشرهم وابقاء على ودهم ، ولكن عمرا لم يجر على تلك السنة التى جرى عليها أبو بكر ومن قبله الرسول تنفيذا لحكم شرعى جاء به القرآن ، وانما رأى — كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج — « أن الآية التى فرضت نصيبا لهؤلاء المؤلفة قلوبهم لم تفعل ذلك ليتخذ شريعة عامة يعمل بها فى كل حال وزمان · بل انما كان لحكمة خاصة وسبب لم يعد قائما بعد ، وأرشد (أى عمر) الى هذا بقوله : ان الله قد أعز الاسلام وأغنى عنهم »(٢٨) ·

ويرى الأستاذ الشيخ خلاف مثل هذا الرأى(٢٩) ·

---

(٢٧) « ابن حزم » للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة — طبعة ١٩٥٤ — ص ٢٢٨ ، ٢٣٢ حيث يضيف الى ما تقدم : « ولذلك كانت آيات القرآن المدعى نسخ حكمها ما زالت قرآنا ثابتا يتلى متعبدا بتلاوته ، لأنها ما سقطت بالنص أو الغيت » ·

(٢٨) السياسة الشرعية والفقه الاسلامى ص ١٥ ·

(٢٩) راجع « مصادر التشريع الاسلامى مرنة » — المرجع السابق — ص ٢٥٩ ، ٢٦٠ حيث يقول الشيخ خلاف « ان عمر فهم أن الصرف من الصدقات للمؤلفة قلوبهم كان لمصلحة خاصة زمنية فى بدء الاسلام ، وان تغير الحال واعتزاز الاسلام لم يجعل فى تنفيذ هذا الحكم مصلحة ، فلم ينفذه » ·

- اعتبار التشريع من السنة (أو من القرآن) « زمنيا أو وقتيا » لا يعد ابطالا أو الغاء له :

يجدر بنا قبل أن نختتم الكلام فى هـذا المقام أن نوجه الأنظار الى ما سبق لنا ذكره من أن ما شرع لمصلحة خاصة زمنية دار الحكم - كما يقول الأستاذ خلاف - مع هذه المصلحة وجودا وعدما ، وعلى حد تعبيره « اذا دلت القرينة القاطعة على أنه تشريع مراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمن التشريع فهو تشريع زمنى يطبق فى مثل بيئته » - ينبنى على ذلك - فيما يتعلق بسهم المؤلفة قلوبهم من الصداقات أنه لا يصح أن يفهم ممـا ذكرناه بصددهم أن سهمهم قد أبطل ، بل « ان أمره - كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ تاج - يدور مع ذلك السبب وجودا وعدما ، حتى اذا تجددت للمسلمين حاجة الى التأليف كما كانت الحاجة الى ذلك أول الأمر صح للامام أن يصرف للمؤلفة على حسب ما يرى من المصلحة »(٣٠) •

- اغفال علماء الشريعة فى هذا العصر العناية بالتفرقة بين ما يعد من السنة « تشريعا عاما » وما يعد منها تشريعا زمنيا :

كان من بواعث شديد الأسف لدينا ما لاحظناه من أن علماء الشريعة فى هذا العصر - اللهم الا اذا إستثنينا منهم العدد القليل بل الضئيل - قد أغفلوا العناية بهذه التفرقة رغم ما لها من أهمية بالغة ، فهى - فيما نعتقد - الى جانب فتح باب الاجتهاد تعدان الدعامتين الأساسيتين من الدعائم التى يقوم عليها بناء النهوض بالفقه الاسلامى ، وقابليته للتطور ، ومسـايرته لمصالح الناس ، وملاءمته لمختلف ظروف الزمان والمكان ، فى غير تعارض مع أصول الشريعة الاسلامية •

ثم ان ذلك العدد القليل بل الضئيل من علماء الشريعـة الذين عنوا بتلك التفرقة لم يعالج موضوعها بين موضوعات الدراسة فى معاهد العلم ،

---

(٣٠) السياسة الشرعية والفقه الاسلامى ص ١٦ •

انما عالجه فى بحوث خاصة(٣١) • ولقد وجدنا عالما جليلا من علماء الأزهر المعاصرين وأستاذا كبيرا من أساتذة جامعته ينعى على علماء الفقه الاسلامى فى الأزمنة الأخيرة « عـــدم عنايتهم بالتحرى عن ظروف كثير من أوامره صلى الله عليه وسلم وارشاداته ، هـــل المراد منهـــا أن تكون تشريعا عاما دائمـــا ، أو خاصا ببعض النـــاس دون بعض ، أو ببعض الظروف دون بعض »(٣٢) •

دفع اعتراض (يستند الى قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» :

يعترض البعض على ما رأيناه من عدم حجية السنة ـ الصـــادرة فى الشئون الدستورية ـ فى عصرنا هذا ، وذلك لاعتبارنا اياها تشريعا زمنيا أو وقتيا ، لا تشريعا عاما ، أبديا • وذلك الاعتراض ـ فى حقيقته ـ انمـــا هو موجه الى مبدأ التفرقة بوجه عام بين ما يعد وما لا يعد من السنة تشريعا عاما • ويقوم هذا الاعتراض على أساس تعارض هذه التفرقة مع تلك القاعدة التى يأخذ بها فقهاء المسلمين من أن « العبرة بعموم اللفظ لا بخصـــوص السبب »(٣٣) •

---

(٣١) اللهم الا اذا استثنينا الاستاذ الشيخ خلاف ، فأنه فضلا عن معالجته هذا الموضوع فى بحثه السابق الاشارة اليه « مصادر التشريع الاسلامى مرنة » فقد عالجه كذلك فى مؤلفه «اصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الاسلامى » ص ٤٤ ، وهو من المؤلفات التى تدرس لطلبة الحقوق ، وكذلك كان شأن الشيخ عبد الباسط بدر المتولى (عميد كلية الشريعة الاسبق بجامعة الازهر) حيث عنى بهذه التفرقة فى محاضراته التى القاها على طلبة قسم الدكتـــوراة بكليـــة حقوق الاسكندرية سنة ١٩٦٧ •

(٣٢) راجع بحثا قيما للاستاذ الشيخ عبد الجليل عيسى بعنوان : « ما لا يجوز الخلاف فيه بين المسلمين » الفصل السابع • منشور بمجلة منبر الاسلام عدد رجب ١٣٨٤ هـ ـ نوفمبر ١٩٦٤ ص ٣٩٠ •

(٣٣) راجع رسالة الدكتوراه : « الخليفة : توليته وعزله ـ دراسة فى السياسة الشرعية الاسلامية ومقارنتها بالنظم الدستورية الغربية » للدكتور صلاح الدين محمد على دبوس (قدمت لكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية عام ١٩٧٢ م) حيث نجده بصفحتى ٢٧٤ ، ٢٧٥ لا يأخذ بذلك الرأى الذى أبديناه فى كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام » ص ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، وكان يستند فى اعتراضه ـ أساسا على تلك القاعدة •

الرد :

المقصود بتلك القاعدة : قبل أن نعرض وجوه الرد على ذلك الاعتراض يجدر بنا أولا أن نذكر أنه يقصد بهذه القاعدة أنه « اذا ورد لفظ عام على سبب خاص لم يقصر على السبب بل يعمل بعمومه(٣٤) ·

امثلة :

١ ــ « ان أكثر العموميات ــ كما يقول الامام الآمدى ــ وردت على أسباب خاصة ، فآية السرقة نزلت فى سرقة المجن أو رداء صفوان »(٣٥) ·

٢ ــ مما يذكر عن أبى هريرة ــ فيما روى أصحاب السنن ــ أنه قال : سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله انا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء ، فان توضأنا به عطشنا أفنتوضأ بماء البحر ؟ فقال رسول الله : « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » ، فهنا نرى ــ كما يقول أحد كبار علماء الشريعة ــ سؤالا عن التوضؤ بماء البحر الملح مع وجود الماء العذب المحتاج اليه للشرب ، وجوابه عام يشمل حال الحاجة وحال السعة ، ويشمل الوضوء والغسل (الاستحمام) ثم يقول ــ تعليقا على مثال آخر : « ان عدول المجيب عن السبب الخاص المسئول عنه الى الجواب باللفظ العام **دليل على ارادة العموم** ، ولأن الحجة تستنبط من اللفظ الوارد عن الشارع وهو عام ، وروده على سبب خاص لا **يصلح قرينة على قصره** على سببه الخاص »(٣٦) ·

---

(٣٤) المسودة لآل تيمية ــ بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد · القاهرة · المدنى ــ طبعة سنة ١٩٦٤ م ص ١٣٠ ؛

(٣٥) « الاحكام فى أصول الأحكام » للآمدى ــ طبعة صبيح ١٩٦٨ ص ٨٥ ــ وبعد أن ذكر بعض أمثلة أخرى أضاف الى ما تقدم قوله : « والصحابة عمموا أحكام هذه الآيات من غير نكير ، فدل هذا على أن السبب غير مسقط للعموم ، ولو كان مسقطا للعموم لكان اجماع الأمة على التعميم خلاف الدليل ، ولم يقل أحد بذلك » ·

(٣٦) صفوة الكلام فى أصول الأحكام للاستاذ الشيخ مصطفى خفاجى (أستاذ ورئيس قسم الشريعة الاسبق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) طبع بالاسكندرية عام ١٩٤٧ ص ٨٩ ، ٩٠

العبرة بالقرائن وبارادة العموم :

يتبين مما قدمنا أن أساس هذه القاعدة أو روحهـا هو أن استعمال اللفظ العام دليل على « ارادة العموم » ، وأنه « لا يصلح قرينة على قصره على سببه الخاص » • ذلك هو الأصل ، فتفسير هذه القاعدة يجب أن يكـون اذا استنادا على ذلك الأساس ، وأن يجرى على هدى ضوء الشعلة المستمدة من تلك الروح ، بحيث اذا تبين — فيما تدل عليـه أحيانا بعض القرائن — ان استعمال اللفظ العام لا تقصد به « ارادة العموم » ، إنما يقصد به « قصره على سببه الخاص » أى على حالة معينة ، أو بيئة معينة ، أو ظـرف أو زمن خاص ، فانه يجب الأخذ بذلك القصر على السبب الخاص ، أى أنه يجب عدم تعميم الحكم الذى جاء به اللفظ العام • وهذا هو ما يتبين بجلاء فى حـالة السنة التى تعد تشريعا زمنيا أو وقتيا ، فرغم أن اللفظ المستعمل جاء بصيغة العموم الا أنه لا يقصد به — فيما تدل القرائن — سوى حالة معينة ، أو زمن معين ، كما هو شأن السنة التى تصدر من الرسول بصفته اماما (أى بصفته السياسية كرئيس دولة) ، فيما ذكر بعض الأئمة والعلمـاء ، الذين أشرنا اليهم ، وفيما سنبين تفصيلا بصدد ما سنذكر من الأمثلة(٣٧) •

— اغفال بعض العلماء للتفرقة بين « العام » و « الخاص » فى القرآن :

نجد بعض العلماء قد فاتتهم العناية بهذه التفرقة ، (كما كان شـأن الكثيرين منهم حيث أغفلوا التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد منها تشريعا وقتيا ، كما قدمنا وبينا) •

---

(٣٧) « ولقد أجمع الصحابة وأهل اللغة على اجراء ألفاظ القرآن والسنة على عمومها حتى يقوم دليل على تخصيصها » — راجع : أصول الفقه للاستاذ الشيخ بدران أبو العنـين بدران (أستاذ ورئيس قسم الشريعة بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) طبعة ١٩٦٩ ص ١٣٧ مدلول « التخصيص » — يلاحظ أنه يقصد « بالتخصيص » لدى علماء الشريعة : « صرف اللفظ العام عن عمومه ، واخراج بعض ما كان داخلا فى العموم ، وقصره على بعض أفراده ، بحيث لا يتعلق الحكم الذى تضمنه النص العام الا بما بقى من أفراده بعد تخصيصه » •

راجع : « سلم الوصول لعلم الأصول » للاستاذ الشيخ عمر عبد الله (أستاذ ورئيس قسم الشريعة الاسبق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) طبعة ١٩٥٩ ص. ١٩١ •

فما يسمونه « التخصيص » ما هو فى الواقع الا استثناء حالة أو بعض حالات معينة من نص عام •

ذلك هو ما لاحظه أحد كبار أئمة الشيعة ـ وهو الامام جعفر الصادق ـ اذ نجده يأخذ على البعض أنهم لا يميزون ـ عند استخراج الأحكام من القرآن ـ بين العام والخاص « وأنهم قد يعممون الحكم ، وقد أريد به الخاص »(٣٨) ٠

ونستطيع أن نضرب لذلك مثالا هو الآية الكريمة الشهيرة : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » (آل عمران ١١٠) ـ فالخطاب هنا موجه بألفاظ عامة : « كنتم خير أمة » حتى اننا نجد الكثيرين من كبار علماء المسلمين يفسرون الآية بأن الخطاب فيها موجه الى الأمة الاسلامية عامة ، وفي ذلك التفسير خطأ كبير ، والصحيح أن الخطاب هنا موجه الى فئة خاصة من المسلمين هم الرسول والصحابة (كما يقرر العلامة الكمال بن الهمام) فهم الذين كانوا حقا (كما يقول) يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ٠ وفى تفسير الامام ابن كثير أن ابن عباس كان يرى أن الخطاب هنا انما كان موجها الى الصحابة الذين هاجروا مع الرسول من مكة الى المدينة ، وهذا تفسير لا يتعارض فى الواقع مع التفسير السابق ، فكلمة « الأمة » فى هذه الآية انما يقصد بها : طائفة أو فئة من الناس ، كما هو الشأن فى الآية الكريمة : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » (كما يرى لامام محمد عبده)(٣٩) ٠

---

(٣٨) راجع للاستاذ الشيخ أبى زهرة مؤلفه القيم : « الامام الصادق ـ حياته وعصره ، آراؤه وفقهه » ـ طبع بالقاهرة ـ دار الفكر العربى ـ ص ٣٣٦ حيث ورد ما نصه :

جاء ذكر العام والخاص فى عبارات منسوبة للامام الصادق ، فقد جاء فى الصافى (يقصد كتاب : « الصافى فى التفسير الوافى ») عنه أنه أخذ على بعض الذين يحاولون استخراج الاحكام من القرآن أنهم لا يعرفون فرقا بين العام والخاص ، فقال : « انهم احتجوا بالخاص وهم يقصدون أنه العام » ٠ ويلاحظ أن الامام الصادق يشترط فيمن يتصدى لفهم القرآن ان يكون عالما بأمور ثلاثة ٠ أحدها : « أنه يجب أن يعرف العام والخاص ، وايراد العام على عمومه ٠٠ الخ » ـ راجع « الامام الصادق » المرجع السابق ص ٣٠٣ ٠

(٣٩) راجع تفسير ابن كثير المسمى : « تفسير القرآن العظيم » تاليف الامام اسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى ٠ ج ١ طبعة ١٣٥٦ هـ ـ ١٩٣٧ م ٠ ص ٣٨٩ ، ٣٩٠ حيث يذكر عن تلك المهمة (مهمة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) أنها وان كانت تعد واجبا على كل فرد بحسبه (أى بحسب مقدرته) الا أن هذه الآية انما يقصد بها خاصة الصحابة وخاصة الرواة يعنى المجاهدين والعلماء » ـ وراجع « المسايرة فى علم الكلام » للعلامة الكمال بن الهمام (المتوفى عام ٦٨١ هـ) ص ١٦٧ ـ وقد علق عليه الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد (الاستاذ بالجامعة الازهرية) ٠

=

خاص يراد به عام (فى القرآن) :

نلاحظ أننا كما نجد فى القرآن الكريم لفظا عاما يراد به خاص ، فكذلك نجد بالعكس أحيانا لفظا خاصا يراد به عام ، ذلك هو الشأن فيما يتعلق بالآيات القرآنية التى تنطوى على أوامر يخاطب بها الرسول مثل الآية : « يا أيها النبى اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين » (الاحزاب : ١) — « فلا خلاف — كما يقول أحد كبار علماء الشريعة — فى أن هذا الخطاب لا يعم الأمة لغة ، أما العرف الشرعى فيعمها الا اذا قام الدليل على خصوصيته عليه السلام بهذا الخطاب ، لأن الرسول قدوة ومتبوع لأمته فيما يصدر منه(٤٠) .

دلالة اللفظ العام على العموم ظنية : الواقع أن ثمة خلافا بين علماء الفقه الاسلامى بهذا الصدد ، على أن الراجح لديهم ولدى جمهور الأصوليين أن دلالة العام على العموم ظنية وليست قطعية (أى يقينية) .

وهذا هو ما يراه الشافعية والحنابلة وأكثر المالكية ، وحجة هذا الرأى كثرة تخصيص العام ، وبعبارة أخرى أن أكثر ما ورد من ألفاظ العموم فى القرآن أو السنة لم يكن يراد بها — فى الكثير من الحالات — أن تكون عامة ، اذ كانت تستثنى عادة من أحكامها كثير من الحالات (وذلك هو ما يطلق عليه « التخصيص ») — كما سنبين فيما سوف نذكر من الأمثلة ، حتى انه يروى

= وراجع تفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا — الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٦ هـ . ج ٤ ص ٥٧ حيث ورد فى تفسير تلك الآية : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » ما نصه : « قال الاستاذ الامام — يعنى الشيخ محمد عبده — ما معناه : « هذا الوصف يصدق على الذين خوطبوا به أولا وهم النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه الذين كانوا معه — عليهم الرضوان — فهم الذين كانوا أعداء فألف بين قلوبهم فكانوا بنعمته اخوانا ، وهم الذين اعتصموا بحبل الله ولم يتفرقوا فى الدين ، وهم الذين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وهم المؤمنون بالله الايمان الذى استولى على عقولهم وقلوبهم ومشاعرهم وملك أزمة أهوائهم ، حتى كان هو المسير لهم فى عامة أحوالهم » .

وراجع تفسير ابن كثير ص ٣٩١ حيث يقول : عن ابن عباس فى قوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » قال : « هم الذين هاجروا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة الى المدينة .. الخ » .

(٤٠) صفوة الكلام فى أصول الاحكام (المرجع السابق) للاستاذ الشيخ مصطفى خفاجى ص ٩٠ .

عن الامام الشافعى قوله : « ما من عام الا وخصص » « وهذا يفيد — كما يقول العالم الجليل الاستاذ الشيخ أبو زهرة — أن العام — فى دلالته على العموم — ظنية »(٤١) ٠

أمثلـــة :

هناك غير قليل من الحالات وردت فيها النصوص (لا سيما فى السنة) بألفاظ عامة ، ومع ذلك فقد دخلها التخصيص ، أو فسرت على ضوء بعض القرائن أن الأمر أو النهى الذى جاء به النص لم يكن عاما ، انما كان تشريعا وقتيا لزمن معين ، أو لأن يقتصر تطبيقه على حالة أو بعض حالات معينة ، لا ليكون تشريعا عاما أبديا يطبق فى جميع الأزمنة والأمكنة ٠

وحسبنا هنا — بيانا لما قدمنا — أن نشير الى الأمثلة الآتية :

١ — الحديث : « لا يجلد فوق عشر جلدات الا فى حد من حدود الله » — فاللفظ هنا عام ، ومع ذلك فقد روى عن عمر أنه جلد (١٠٠) مائة سوطا من زور خاتم بيت المال — وقد فسر أصحاب مالك الحديث بأنه خاص بزمن الرسول(٤٢) ٠

٢ — الحديث « لا يحتكر الا خاطىء » فاللفظ هنا عام ، ومع ذلك فانه لا يفسر على أن كل احتكار محرم ، فالمتفق عليه بين العلماء أنه لا يمنع من احتكار لا يضر بالناس(٤٣) ٠

٣ — النصوص القرآنية المتعلقة بجرائم الحدود (السرقة والزنى الخ) وردت بألفاظ عامة ، ومع ذلك فان الحدود لا تقام فى دار الحرب ، « لأن هذا

---

(٤١) « الامام الصادق » للاستاذ الشيخ أبو زهرة — المرجع السابق — ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ حيث يضيف الى ما تقدم : « وأيضا فان عموميات القرآن الكريم كثيرة ، ولو أخذ بكل عام على عمومه لردت سنن كثيرة ، ولو وجد الذين يريدون أن ينقضوا حجية السنة السبيل الى ذلك بادعاء عمومات فى القرآن وهذا الدليل اعتمده ابن القيم فى كتابه : « أعلام الموقعين » ٠

(٤٢) وقد سبقت لنا الاشارة الى ذلك الحديث والمرجع الذى استندنا اليه

(٤٣) الحسبة للامام ابن تيمية (طبعة مطابع شركة الاعلانات الشرقية) ص ٢٠ ٠

قد يؤدى الى مفسدة — كما يقول الفقهاء — ترجح على المصلحة من اقامة الحد ، اذ يخشى أن من يهدد بتوقيع العقوبة عليه يلحق بالعدو ، وفي ذلك ضرر كبير »(٤٤) ·

٤ — مبدأ « الضرورات تبيح المحظورات » ورد بألفاظ عــامة ، وقد استقر هذا المبدأ فى الفقه الاسلامى بناء على الآية الكريمة : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه » (البقرة : ٣٣) ، ومع ذلك فمن الأمور المتفق عليها لدى رجال الفقه أن الضرورة لا تبيح القتل أو قطع عضو ولا الكفر(٤٥) ·

٥ — الحديث : « خالفوا المشركين : وفروا اللحى واحفوا الشوارب » ورد بألفاظ عامة ، ومع ذلك فان « فى نفس صيغة النص — على حد تعبير الاستاذ الكبير الشيخ خلاف — ما يدل على أنه تشريع زمنى روعى فيه زى المشركين وقت التشريع ، والقصد الى مخــالفتهم فيه ، وأزياء النــاس لا استقرار لها »(٤٦) ·

٦ — أباح الرسول للنساء الخروج الى المساجد للصلاة ، فقد قــال : « لا تمنعوا اماء الله مساجد الله ، ولكن ليخرجن تفلات » (أى غير متطيبات ،أو متزينات زينة تؤدى الى الفساد) ، ورغم أن اللفظ عام فقد حدث بعد ذلك أن تغيرت حالة النساء وأحدثن ما لم يكن فى عصر النبوة حتى قالت الســيدة عائشة (ما رواه أبو داود) : « لو أدرك رسول الله صلى الله عليــه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بنى اسرائيل »(٤٧) ·

---

(٤٤) نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى (رسالة دكتوراه) للاستاذ الدكتور حسين حامد حسان (الاستاذ المساعد للشريعة الاسلامية بكلية الحقوق بجامعة القاهرة) طبعة ١٩٧١ ص ٢١٧ ·

(٤٥) رسالة « نظرية الضرورة الشرعية — مقارنة مع القانون الوضعى » للاستاذ الدكتور وهبة الزحيلى (أستاذ الشريعة الاسلامية بجامعة دمشق) طبعة ١٣٨٩ هـ — ١٩٦٩ م ص) ·

(٤٦) مصادر التشريع الاسلامى مرنة (المرجع السابق) للاستاذ الشيخ خلاف ص ٢٥٩ ·

(٤٧) راجع رسالة « تعليل الأحكام » (قدمت للأزهر عام ١٣٦٢ هـ — ١٩٤٣ م · للحصول على شهادة العالمية من درجة استاذ فى الفقه الاسلامى — طبعت بمطبعة الأزهر سنة ١٩٤٧ م) للاستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبى (أستاذ ورئيس قسم الشريعة الأسبق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) ص ٣٨ ، ٣٩ حيث يعلق المؤلف على ذلك بقوله : « فلو استمر الحكم مع تغير الحال لأدى الى مفسدة عظيمة تربى على ما يجلبه الخروج من المصلحة من تعليم الدين وادراك فضل الجماعة ··· الخ » ·

الخلاصة : خلاصة ما تقدم أن الاستناد الى قاعدة « العبرة بعموم اللفظ » لمعارضة مبدأ « التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد تشريعا وقتيا » هو استناد على غير سناد ، واعتماد على غير عماد ٠

خاتمة : نرى فى مقام الختام لهذه النبذة أن نوجه الأنظار الى أن هذه القاعدة اذا أخذت وطبقت بصورة مطلقة ، أى دون أن تؤخذ بعين الاعتبـــار التخفظات والاعتبارات التى بيناها ــ ولا أقول بنيناها ــ فانها (أى تلك القاعدة) تصبح عاملا من أهم عوامل الجمود فى الفقه الاسلامى ، بحيث تصبح ــ فيما نعتقد ــ خطرا على الشريعة الاسلامية لا يقل فى خطورته عن قفل باب الاجتهاد ٠ لذلك فقد كان علينا أن نولى تلك القاعدة من العناية فى البحث ما أولينا ٠

٣ ــ الاجمـــاع :

الاجماع (المنعقد فى أحد العصـــور السالفة) ــ فى ميدان الأحكام الدستورية ــ شأنه شأن السنة لا يجوز فيما نعتقد أن يعد تشريعا عاما أى ذا حجية ملزمة لنا فى هذا العصر ، فهو لا يعد اذا (كما هو شأن السنة فيما يذكر الشيخ خلاف ــ كما قدمنا) عقبة فى سبيل التطور ومسايرة الشريعة لمصالح الناس وملاءمتها لحاجياتهم ٠

أما القول بأن الاجماع ــ المنعقد فى الشئون الدستورية (فى الجزئيات) ــ لا يعد تشريعا عاما ، فبيانا لذلك ندلى بما يلى :

أولا : ان الصحابة ــ كمـــا ذكر الامام ابن حزم ــ قد أجمعـوا ثلاث مرات ، كل مرة على طريقة مختلفة من طرق انعقاد البيعة ، أولا أن يعهـــد الخليفة لمن يليه (كما حدث فى اختيار عمر) ، والثانية أن يعهد الخليفة لأحد الأشخاص باختيار الخليفة (كما حدث بشأن اختيار عثمان خليفة) ، والثالثة أن يدعو أحد من توافرت فيه شروط الامامة لنفسه ويطيعه الناس ، كما حدث فى تولية على للخلافة(٤٨) ٠ على أننا لا ندرى لماذا لم يشر ابن حزم كذلك الى

أن بيعة أبى بكر قد تمت بطريقة مغايرة لهذه الطرق الثلاث(٤٩)، ومن ذلك يتبين أن الصحابة لم يلتزموا فى ذلك الشأن من الشئون الدستورية — باجماع سابق • ويجب ألا يفوتنا أن الاجماع انما كان **اجماع الحاضرين** من الصحابة المجتهدين المقيمين فى المدينة •

ثانيا : اذا كانت السنة — فى الشئون الدستورية (فى الجزئيات)(٤٨ مكرر) — لا تعد (كما قدمنا وبينا) تشريعا عاما فمن باب أولى لا يصح أن يعد الاجماع (الصادر فى عصر سابق) تشريعا عاما (أى ملزما لنا فى هذا العصر) ، فالاجماع — كما هو معلوم — انما يلى السنة فى المرتبة بين مصادر الشريعة الاسلامية • وبذلك فهو لا يمكن أن يعد أقوى حجية من السنة •

ثالثا : ان القرارات التى صدرت بالاجماع فى العصور الماضية انما صدرت — كما هو معلوم — باتفاق المجتهدين الذين تشترط فيهم شروط خاصة من ناحية علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة ، وهذه الشروط انما تؤهلهم فحسب — كما يقول بحق الاستاذ الأكبر الشيخ شلتوت — الى أن يكونوا « أرباب الاختصاص فيما يتصل من التشريعات بأصول الحل والحرمة فى دائرة ما رسم القرآن من قواعد تشريعية »(٥٠) ، فلا اختصاص لهم اذا فى وضع تشريعات دستورية لا سيما اذا رؤى أو ادعى أنها كذلك لزمان ومكان غير زمانهم ومكانهم • ونجد للأستاذ الشيخ خلاف رأيا يماثل هذا الرأى(٥١) •

---

(٤٨) ابن حزم للاستاذ الشيخ أبو زهرة (طبع ١٩٥٤) ص ٤٣٨ ، ٤٣٩ — ويلاحظ أن البعض لم يكن يرى أن الخلافة لم تنعقد للامام على بالاجماع — ولا يفوتنا هنا ان نشير الى أن المؤرخ الكبير ابن الأثير قد ذكر فى كتابه « الكامل » (ج ٣ ص ٨٠) عن بيعة على ان الصحابة هم الذين ذهبوا الى على يعرضون عليه أن يبايعوه ، وانه كان فى البداية رافضا فلما صمموا قال : اذن ففى المسجد فاجتمع الناس فبايعوه » •

وراجع فى خلافة عثمان « الطبقات الكبرى لابن سعد (طبعة بيروت ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧) ج ٣ ص ٦١ •

(٤٨مكرر) نقول « فى الجزئيات » لأن السنة اذا جاءت بمبدأ عام تعد — كما قدمنا — تشريعا عاما •

(٤٩) راجع « الطبقات الكبرى » لابن سعد (المرجع السابق) ص ٣٧٣ •

(٥٠) الاسلام عقيدة وشريعة (المرجع السابق) ص ٣٧٣ •

انه يجب أن يكون جانب كل خليفة أو حاكم « جماعة تشريعية اعضاؤها ممن يوثق بعلمهم بالدين

(٥١) راجع « الشريعة الاسلامية مرنة » (المرجع السابق ذكره) للشيخ خلاف ص ٢٦٣ حيث يرى أنه يجب أن يكون الى جانب الخليفة أو الحاكم « جماعة تشريعية أعضاؤها ممن يوثق بعلمهم بالدين وبصرهم بشئون الحياة » •

خاتمـــة : استحالة قيام الاجماع منذ فتنة عثمان ـ ويجدر بنا فى مقام الختام أن نشير الى ما يراه بعض العلماء من استحالة قيام اجماع منذ قبيل منتصف القرن الأول الهجرى ، حين حدث ذلك الانقسام الخطير الذى فرق ما بين المسلمين الى عدة طوائف ، بعد مقتل عثمان بن عفـــان ومبايعة على بالخلافة ومنازعة معاوية له اياها ، مما أدى الى اشتعال الحرب بين الفريقين ، هذا الانقسام الذى بدأ سياسيا بشأن الخلافة والخليفة ثم انقلب دينيا ، قد ترتب عليه انقسام المسلمين الى ثلاث طوائف أو أحزاب : الخوارج ، والشيعة، وأهل السنة والجماعة وهم غالبية الأمة (أو « جمهور الأمة » على حد تعبير علماء الشريعة) ، ولقد كان الشيعة يذهبون الى اعتبار اجمـــاع مجتهديهم وحدهم ، ولا يأخذون باجماع غيرهم من المجتهدين(٥٢) •

ومن المأثور عن الامام ابن حنبل قوله : « من ادعى الاجماع فهـــو كاذب » ، أي من ادعى الاجماع بعد عهد الصحابة ولا سيما كبارهم يكـون كاذبا(٥٣) •

الخلاصة : انه اذا كان ثمة فى ميدان الشريعة الاسلامية جمود أو عدم مرونة فليس مرد ذلك الى الشريعة ذاتها ، انما مسئولية ذلك تقع على بعض رجالها وفقهائها ، وبعض الظروف التى أحاطت بتطبيقها فى بعض عصورها، مما أدى الى قفل باب الاجتهاد منذ أواخر القرن الرابع الهجرى •

« ان نواحي الخصوبة والمرونة في سائر الأدلة الشرعية ـ كما يقول الاستاذ الشيخ خلاف ـ قد غطاها علماء المسلمين ببحوث لفظية واختــلافات جدلية وشروط وقيود ذهبت بمرونتها وحالت دون الاهتداء بها ، واشـــتد

---

(٥٢) راجع : علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الاسلامى للاستاذ الشيخ خـــلاف (طبعة ١٩٥٢ ص ٣٠٥) •

والمدخل لدراسة الفقه الاسلامى (طبعة ١٩٦١ ص ١٩١) للاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى •

(٥٣) ذلك هو التفسير الذى ذكره العالم الجليل الاستاذ الشيخ بدر المتولى عبد الباسط (عميد كلية الشريعة السابق بالجامعة الازهرية) فى محاضراته (المطبوعات على الآلة الكاتبة ص ٦٨ التى القاها على طلبة قسم الدكتوراه بكلية الحقوق بجـــامعة الاسكندرية عام ١٩٦٦ / ١٩٦٧) •

تحجر هذه المصادر وزاد تراكم الأتربة عليها بســـد باب الاجتهاد وايجاب تقليد مجتهد من الأئمة الأربعة ، فان هذا عطل مصادر التشريع فى الاستنباط وجمدها »(٥٤) .

- ٢ -

منهج التفسير (والاجتهاد) القويم

اذا كان الجمود (المعروف « بالتقليد ») مما يتعارض مع مصادر الشريعة (كما سبق أن بينا) ومع روحها ومبادئها وآراء كبار علمائها وأئمتها (كما سوف نبين) ، بل ومما يتعارض مع سنة التطور والتقدم ،فكذلك شأن الجمود فى منهج التفسير ، ذلك المنهج يجب أن يتصف بالمرونة . لماذا كان ذلك ؟ وكيف سيكون شأنه كذلك ؟

(أ) لماذا يجب ان يكون منهج التفسير (والاجتهاد) متسما بالمرونة ؟ :

أولا : لأن المرونة فى التفسير تتلاءم مع روح الشريعة القائمة على مبدأ التيسير ، ذلك المبدأ الذى تعبر عنه الآية الكريمة : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (البقرة : ١٨٥) .

ثانيا : لأن الجمود يعد فى مقدمة المعاول التى تهدم بناء النهوض بأية شريعة من الشرائع ، أو بالأقل لأن من شأنه أن ينقل مكانها بين الشرائع من المقدمة الى المؤخرة ، ومن آفاق السمو والازدهار الى أعماق السقوط والانهيار (كما سنبين فيما بعد تفصيلا) .

ثالثا : لأن تاريخ الفقه الاسلامى يطلعنا على مناهج ومذاهب متعددة فى التفسير وفى لاجتهاد وتكوين الرأى الشرعى بوجه عام ، كما يطلعنا على أن اختلاف البيئة وظروف الزمان أو المكان كان له أثر كبير فى اختلاف تلك المناهج والمذاهب ، كما يتبين من الأمثلة التالية :

---

(٥٤) مصادر التشريع الاسلامى مرنة (المرجع السابق) ص ٢٥٢ .

لزيادة التفصيل فى موضوع « الاجماع » راجع كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام » (الطبعة الأولى) ص ٢١١ — ٢٢٦ . (أو الطبعة الثانية لعام ١٩٧٤) ص ٦٠ — ٦٤ .

المثال الأول : مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث وأثر اختلاف ظروف البيئة فيما كان بينهما من اختلاف فى المنهج ــ ظهرت فى الفقه فى العصر الأموى وعصر كبار الأئمة مدرستان شهيرتان : مدرسة أهل الرأى ، ومدرسة أهل الحديث(٥٥) ٠

وقبل أن نبين كيف كان لاختلاف ظروف البيئة اثره فيما كان بين هاتين المدرستين من اختلاف فى المنهج يجدر بنا أولا أن نذكر نبذة موجزة عن خصائص كل منهما ٠

نبذة موجزة عن خصائص المدرستين :

يرى أصحاب **مدرسة أهل الرأى** أن الشريعة معقولة المعانى والأحكام (اللهم الا اذا استثنينا من أحكامها اليسير ، مما يتصل بباب العبادات) فالشريعة انما تهدف ــ كما يقولون ــ الى هدف واحد هو تحقيق مصالح الناس ، وعلى هذا الأساس عمدوا الى تفسير النصوص والى ترجيح نص لحديث على نص آخر قد يكون أقوى رواية من النص الأول ، والى استنباط الأحكام فيما لا نص فيه ولو أدى ذلك الى الميل عن المعنى الظاهر لأحد النصوص الى معنى آخر تتحقق به « المصلحة » ، فأصحاب هذه المدرسة ينزعون الى البحث عن العلل والغايات التى من أجلها شرعت أحكام الشريعة، ولهذا نجدهم ينزعون الى التوسع فى الاجتهاد بالرأى لا سيما القياس ، ونجدهم يعملون بالعكس على عدم التوسع (أى التشدد) فى الأخذ بالحديث(٥٦) ٠

الخلاصة : أن أصحاب هذه المدرسة يفسرون النصوص على ضوء حكمة التشريع ، أو بعبارة أخرى ــ على حد تعبير علماء الشريعة ــ انهم يفسرونها بما يتفق مع المصلحة ، ولو أدى ذلك الى تقييد النص أو تخصيصه أو ميل عن ظاهر معناه ٠

(٥٥) يبدأ عصر كبار الائمة فى أواخر عصر خلافة الأمويين ، بظهور الأمام أبى حنيفة (الذى عاش ما بين عامى ٨٠ ، ١٥٠ هـ ٠) ويمتد طويلا فى عصر خلافة العباسيين وينتهى بالامام ابن حنبل (المتوفى عام ٢٤١ هـ) ٠

(٥٦) أصول الفقه للشيخ خلاف (المرجع السابق) ص ٣٢٤ ــ ومؤلف الشيخ محمد بك الخضرى : « تاريخ التشريع الاسمى » (الطبعة الرابعة) ١٣٥٣ هـ ٠ ١٩٣٤ م ٠ ص ١٥٥ ، ١٥٦ ٠

أما أصحاب **مدرسة أهل الحديث** فنجدهم يقفون عند ظاهر النص ، فهم لا ينفذون الى باطنه ، أى أنهم لا يعنون بالبحث عن علتـه أو حكمته ، فعنايتهم انما تتجه الى حفظ الاحاديث (وفتاوى الصحـابة) وتطبيقها على ما يحدث من الحوادث ، فاذا وجدوا ما فهموه من النص (كما يقول الاستاذ الشيخ خلاف) لا يتفق مع ما يقتضيه العقل لم يبالوا بهذا .وقالوا هو النص، وكانوا من أجل هذا يتحرجون من الاجتهاد بالرأى ولا يلجأون اليه الا عنـد الضرورة القصوى(٥٧) .

فأصحاب هذه المدرسة يلتزمون جانب الـدقة فى احترام حرفيـة النصوص ، وهم ـ بعكس مدرسة أهل الرأى ـ لا ينزعون الى التشدد فى الأخذ بالحديث اذ نجدهم يأخذون حتى بالحديث الضعيف ، فكنـا نجـد « أن أهل الرأى (كما يقول الاستاذ الكبير أحمد أمين) يتهيبون الحديث ، كما يتهيب أهل الحديث الرأى »(٥٨) .

ظروف البيئة التى أدت الى نشأة المدرستين والى ما بينهما من اختلاف المنهج ـ تتلخص أهم هذه الظروف والأسباب فيما يلى :

١ ـ **اختلاف البيئة** ـ كانت البيئة فى العراق (حيث نشأت مدرسة أهل الرأى) مغايرة لما هى عليه فى الحجاز (حيث نشأت مدرسـة أهـل الحديث) .

فالعراق حين كان خاضعا لدولة الفرس قبل دخول الاسلام اليه قد عرف أنواعا جديدة من المعاملات والعادات والنظم لم يعرف مثلها فى الحجاز ، لذلك كان مجال الاجتهاد فى العراق ذا سعة ، وكان أفق البحث ممتدا : الأمر الذى شحذ لديهم ملكة التفكير والنظر فى التشريع .

الخلاصة : أن العراق كان قد خطا فى سبيل التطور خطـوات أوسع وأسرع مما كان قد خطاها الحجاز الذى كان أقرب الى حياة البداءة والبداوة

---

(٥٧) مؤلف لاستاذ الشيخ محمد بك الخضرى (المرجع السابق) ص ١٥٥ ، ١٥٦ ـ وأصول الفقه للشيخ خلاف ص ٣٢٤ .

(٥٨) ضحى الاسلام للاستاذ العميد أحمد أمين ج ٢ (طبعة ١٩٥٦) ص ١٦٠ .

وراجع : « أبو حنيفة » للاستاذ الشيخ أبى زهرة (الطبعة الثانية ١٩٥٥ ص٩٥) .

والفطرة بحيث كان يمكن القول بأن ثمة شبها كبيرا بين عهد الامام مالك (المتوفى عام ١٦٧ هـ) (امام الحجاز وزعيم مدرسة أهل الحديث) وعهد الرسول ، وبذلك كانت أحاديث الرسول تكاد تعد كافية وافية بحاجيات التشريع والافتاء لما يقع فى الحجاز — فى عهد مالك — من أحداث(٥٩) ٠

٢ — **وضع الأحاديث** — نعنى بذلك ما كان معروفا فى العراق من انتشار وضع الأحاديث (أى تلفيقها ونسبتها كذبا الى الرسول) ، وذلك بخلاف الحال فى الحجاز حيث كان ثمة كثيرون من الصحابة ألذين شهدوا بأبصارهم ما جرت عليه سنة الرسول ، وسمعوا بآذانهم ما جرى به لسانه من الأحاديث ، ولذلك كانت عملية وضع الأحاديث فى مثل ذلك البلد بمثابة بضاعة لا تجد لها سوقا ، ولم يكن هذا شأن العراق لبعده عن مدينة الرسول ، ولأنه كان آهلا بخليط من مختلف الشعوب التى لم يصل الايمان بالدين الجديد الى أعماق نفوس أبنائها ، ثم ان الفتن التى انتشرت فى العراق (وأدت الى ظهور مذاهب مختلفة) ساعدت على انشار وضع الأحاديث ، فالعراق كان مهد الشيعة ومقر الخوارج وكانت كل طائفة تعمل على تأويل آيات القرآن ووضع الأحاديث ، بما يعمل على تأييد وتدعيم مذهبها ٠

لذلك كان طبيعيا أن نجد فقهاء العراق (وهم من الحنفية) ينهجون منهج التشدد فى قبول الأحاديث ٠

٣ — **الاختلاف من حيث وفرة الحديث** — لقد عنى فقهاء الحجاز (وبخاصة فى المدينة) بحفظ أحاديث الرسول (وكذلك فتاوى الصحابة) فكانت بذلك لديهم منها ثروة لم يكن لدى فقهاء العراق شىء منها ، أو بعبارة أدق وأصح لم يكن لديهم منها سوى النزر اليسير ، فكان من ذلك أن لجأوا الى عقولهم ، أى الى اعمال الرأى (الى الاجتهاد) لسد ذلك النقص ٠

المثال الثانى : أثر تغير ظروف البيئة فيما حدث فيما بعد من الامتزاج بين المدرستين ومن ادخال تغيير على مذهب الامام الشافعى — حينما انتقلت العاصمة الى بغداد فى عهد الخلافة العباسية عمد الخلفاء العباسيون الى

---

(٥٩) ضحى الاسلام (المرجع السابق) ص ١٨٢ ٠

(٦٠) تاريخ الفقه الاسلامى للاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى (طبعة ١٩٨٥٨) ص ٤١٥ ٠

استدعاء بعض العلماء الأجلاء من الحجاز الى العراق للعمل على نشر السنة فيه ، وكان فى ذلك ما أدى الى احداث بعض الامتزاج بين مذهب العراق ومذهب الحجاز(٦٠) ، وكان الامام الشافعى فى مقدمة أولئك العلماء الذين انتقلوا من الحجاز الى العراق ، وعملوا على تقريب وجهات النظر بين المدرستين، وتضييق مسافة الخلف فيما بينهما ، فاعترف بالرأى ولكن فى دائرة محدودة: دائرة القياس(٦١) ٠

ثم لما انتقل الشافعى من العراق الى مصر حيث عاش خمسة أعوام اتخذ مذهبا جديدا يتلاءم مع ظروف البيئة الجديدة ، وهنا نجده قد تأثر الى حد كبير بمدرسة أهل الرأى ، وأصبح يعرف للشافعى مذهبان : قديم وجديد ٠ فأما القديم فهو ما كتبه وقال به فى العراق ، وأما الجديد فهو ما كتبه وقال به فى مصر(٦٢) ٠

المثال الثالث : أثر بعض الظروف فى منهج عمر بن الخطاب —

من الأمور المعروفة عن عمر بن الخطاب أنه اختلف كثيرا — فيما صدر عنه من الفتاوى والأحكام الشرعية — عما كان عليه الحال فى عهد الرسول والخليفة أبى بكر ٠ من ذلك مثلا ما فعله بصدد « المؤلفة قلوبهم » اذ أسقط سهمهم من الصدقات التى كانت تمنح لهم فى عهد كل من الرسول وأبى بكر ، وانه أمر بجلد من زور خاتم بيت المال مائة سوط ، رغم أنه جاء فى الأحاديث النبوية قول الرسول « لا يجلد فوق عشر جلدات الا فى حد من حدود الله » ٠

أما عن الظروف والأسباب التى أدت بعمر الى أن يختلف منهجه فى الاجتهاد عما كان عليه الحال فى عهد الرسول وأبى بكر ، فهى تتلخص فى أن عهد خلافته كان حافلا بالعديد من الفتوحات التى امتدت من مصر حتى بلاد فارس ، فازداد الاسلام منعة وقوة(٦٣) ، كما ظهر جديد من الحاجيات ، وتغير

---

(٦١) راجع « المختارات الفتحية فى تاريخ التشريع واصول الفقه » للاستاذ الشيخ أحمد أبو الفتح (طبعة ١٩٢٤) ص ١٣٣ — وتعليل الأحكام (المرجع السابق) ص ١٥٢ ٠

(٦٢) ضحى الاسلام (المرجع السابق) ج ٢ ص ٢٣١ ٠

لزيادة التفصيل فيما يتعلق بمدرسة أهل الرأى ومدرسة أهل الحديث راجع كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام (الطبعة الأولى) ص ٣٠٨ — ٣٢٣ ٠

(٦٣) ويبدو أثر ذلك فى كلمة عمر الشهيرة حين امتنع عن اعطاء المؤلفة قلوبهم » ما كانوا يأخذونه فى عهد الرسول وأبى بكر من الصدقات ، وهى قوله : « ان الله قد أعز الاسلام وأغنى عنهم » ٠

قديم من العادات ، فكان من ذلك ما شهدنا من تغيير فى منهج التفسير والاجتهاد(٦٤) .

المثال الرابع : الامام ابن القيم وموقفه من أهل الذمة ـ المعروف عن الامام ابن القيم أنه كان يقف موقف التطرف فيما أبداه من رأى يعارض به مبدأ الحاق أهل الذمة بوظائف الدولة . فاذا بحثنا عن سر ذلك الموقف تبين لنا أنه انما كان يرجع فى الواقع الى موقف التحدى الذى كان يقفه بعض أهل الذمة ـ فى ذلك الحين ـ من المسلمين(٦٥) .

خاتمة :

اختلاف نظر المسلمين فى بعض الأحكام الشرعية باختلاف العصور ـ حسبنا بيانا لذلك أن نشير الى ما يذكر عن الصحابى أنس بن مالك (الذى شهد عصر الرسول وعصر الأمويين) قوله : « ما أعرف شيئا مما كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم(٦٦) . » . إنه يعنى بلا ريب الأحكام الشرعية عدا ما يتعلق بأحكام العبادات وما يلحق بها ، وعدا الأحكام الاعتقادية ، فهذه كلها لا تتغير ـ كما قدمنا ـ بتغير ظروف الزمان والمكان ، ولو أن فهم الناس لها يلحقه كذلك بعض التطور أو التغير .

(ب) كيف يكون منهج التفسير والاجتهاد منهجا قويما :

تمهيد : ان المنهج الذى سنتولى هنا بيانه ليس بجديد ، فنحن اذ نبغى اتباعه لا ندعى ابتداعه ، فالواقع أن أهم ما فيه انما يتلخص فى الأخذ بذلك النهج الذى كان يتبعه الصحابة والخلفاء الراشدون وبخاصة الخليفة العظيم عمر بن الخطاب منذ مئين من السنين . وحين يكون مظهر التجديد فى هذا

---

(٦٤) فلسفة التشريع فى الاسلام للاستاذ الدكتور صبحى محمصانى (المرجع السابق) ص ١٥٥ .

(٦٥) راجع مقدمة الدكتور صبحى الصالح لمؤلف ابن القيم « أحكام أهل الذمة » (طبعة ١٩٦١ م . ـ ١٣٨١ .) . ص ١٣ .

(٦٦) ضحى الاسلام للاستاذ أحمد أمين (طبعة ١٣٧٥ هـ ـ ١٩٥٦ م .) ج ١ ص ٣٨٦ ـ وقد ذكر أن هذا هو ما رواه كل من البخارى والترمذى ـ ثم يعلق الاستاذ العالم الجليل على هذا بقوله : « فانس رضى الله عنه قد شاهد عصر النبى صلى الله عليه وسلم وعصر الأمويين ، ومع قرب العصرين لاحظ اختلاف الأنظار والأعمال فكيف اذا شاهد العباسيين ومن بعدهم » . .

القرن العشرين أن نعود الى قديم ، لا أن نأتى بجديد ، فان فى ذلك بلا ريب صورة من صور عجائب هذا القرن العشرين ، كما أن فيه لونا قاتما من ألوان الجمود الذى صبغ به الفقه الاسلامى على أيدى بعض فقهائه • وهو كذلك ذلك المنهج ذاته الذى دعا اليه بعض كبار العلماء أو المصلحين فى العصر الحديث ، كما كان شأن الزعيم الهندى الاسلامى الكبير (قبل استقلال الهند ونشأة باكستان واستقلالها) محمد اقبال ، حين طلب الى المسلمين أن يفهموا الاسلام فى ضوء الحياة المعاصرة أو أن يسعوا الى تكييفها وطبعها بطابع اسلامى ليتمكنوا من مقاومة الاستعمار الغربى(٦٧) والى فهم الحياة الواقعية ، والسير مع السائرين فيها الى عرض الاسلام بعقلية العصر وأسلوب العصر(٦٨) • ولما عرف به الصحابة – لا سيما عمر – من المرونة فى التفكير والتفسير على هدى مما تمليه المصلحة أو حكمة الشرع الاسلامى وروحه ، فقد وجدنا الامام محمد عبده ينادى « بتحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة الاسلامية قبل ظهور الخلاف »(٦٩) •

وبيانا لما قدمنا رأينا أن نقدم نبذة موجزة عن أهم خصائص منهج التفسير والاجتهاد لدى الخلفاء الراشدين وكبار الصحابة ، ولدى الامام محمد عبده ومدرسته •

١ – أهم خصائص منهج التفسير والاجتهاد فى عهد الخلفاء الراشدين (وكبار الصحابة) :

انه اذا كان لم يعرف فى هذا العهد ما يصح أن يوصف بأنه مذهب معين للتفسير الا أننا نستطيع أن نقرر أن التفسير أو الاجتهاد كان بوجه عام يتميز فى ذلك العهد بالخصائص التالية :

---

(٦٧) وهذا هو ما بينه فى مؤلفه «Re-Construction of Religious Thought» وقد ترجمه الى العربية الاستاذ عباس محمود بعنوان : « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » (من مطبوعات لجنة التاليف والترجمة والنشر)•

(٦٨) تاريخ الامام للسيد محمد رشيد رضا ج ١ ص ٩٤٣ – ٩٤٥ •

(٦٩) وكما كان شأن شيخ الاسلام ابن تيمية حين دعا الى « تجديد الشريعة الاسلامية » ، وهو يعنى بذلك « أن نأتى بالقديم على حقيقة معناه وتغذيته بعناصر الحياة » – راجع : « ابن حنبل » (طبعة ١٣٦٧ هـ – ١٩٤٧ م) • ص ٣٩١ •

أولا : كان الصحابة يشرعون ما تقضى به « المصلحة » دون أن يتقيدوا بشيء من تلك الشروط والقيود التى فرضها الأصوليون فيما بعد ، وتطلبوها فى المصلحة الواجب مراعاتها(٧٠) ، كما أن من الصحابة من عمل على تأويل بعض النصوص أو اهمال القياس رعاية لهذه المصالح(٧١) .

ثانيا : كان الصحابة ــ كما يقول الامام محمد عبده ــ اذا رأوا المصلحة فى شيء يحكمون به ، كأنهم يرون أن الأصل هو الأخذ بما فيه المصلحة(٧٢) .

ثالثا : كان عمر يتشدد فى الأخذ بالحديث ، للتثبت عما يروى عن الرسول ، ولقد كان هذا التشدد من عوامل الجنوح للاجتهاد(٧٣) .

رابعا : كما كان الصحابة يستعينون فى تفسير الآيات بمعرفة أسباب نزولها ، والظروف والملابسات التى أحاطت بها(٧٤) .

---

(٧٠) علم أصول الفقه للاستاذ الشيخ خلاف (المرجع السابق) ص ٣٠١ ــ وراجع تعليله فى برهانه فى بحث الاستدلال « أن من سبر أحوال الصحابة رضى الله عنهم ، وهم القدوة والأسوة فى النظر لم ير الواحد منهم فى مجالس الاستشوار تمهيد أصل واستشارة معنى ثم بناء الواقعة فى النظر له ير لواحد منهم فى مجالس الاستيشوار تمهيد أصل واستشارة معنى ثم بناء الواقعة عليه ، ولكنهم يخوضون فى وجوه الرأى من غير التفات الى الأصول كانت أو لم تكن » .

(٧١) راجع التشريع الاسلامى وأثره فى الفقه الغربى للاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى ص ٣٥ .

والسياسة الشرعية للاستاذ الاكبر الشيخ عبد الرحمن تاج (المرجع السابق) ص ٥٤ حيث يقول عن الصحابة أنهم « لم يكونوا نصوصيين حرفيين » ، ويقول (ص ٥٢ ، ٥٣) أن الرسول « علم الصحابة أن أحكام الشريعة لها حكمها وأسرارها ، ولها أسبابها وغاياتها ، وأن نصوصها لها لب وروح ، فلا يصح الوقوف منها عند حدود الالفاظ وصور العبارات مع اغفال اللب والثمرة » .

(٧٢) المنار للسيد محمد رشيد رضا ج ٤ ص ٢١٠ .

وراجع « مصادر التشريع الاسلامى مرنة » للاستاذ الشيخ خلاف (ص ٢٥٥) حيث يقول : « ان النصوص التشريعية التى وردت فى القرآن ليست دلالتها مقصورة على الاحكام التى تفهم من الفاظها وعباراتها ، بل يستدل بها أيضا على أحكام تفهم من روحها ومعقولها » .

(٧٣) راجع « تاريخ الفقه الاسلامى » للاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى (طبعة ١٣٧٨هـ ــ ١٩٥٨ م) . ص ١٠١ ، ١٠٢ حيث يذكر عن عمر أنه كان يعاقب على الاكثار من رواية الحديث عن الرسول .

خامسا : كما أنهم كانوا يستعينون بمعرفة عادات العرب لفهم وتفسير الآيات التى تشير الى تلك العادات ، ولقد كانت معرفة أحوال اليهود والنصارى فى بلاد العرب وقت نزول القرآن مما يعين على تفسير الآيات التى تشير الى أعمالهم(٧٥) .

سادسا : وكذلك لم يكن التفسير فى ذلك العهد يصطبغ بصبغة التعصب لمذهب دينى ، لأن الاختلاف المذهبى لم يعرف الا بعد عصر الصحابة(٧٦) .

٢ ـ أهم خصائص منهج التفسير والاجتهاد لدى الامام محمد عبده ومدرسته :

أولا : هذه المدرسة تنظر للقرآن نظرة بعيدة عن التأثر بمذهب معين تخضع التفسير لسلطانه ، وتؤول النصوص بما يتفق مع أحكامه(٧٧) .

ثانيا : ومن هذه الخصائص الاعتقاد بوحدة القرآن ، أو بعبارة أخرى أن القرآن يجب أن يؤخذ جملة (لا مجزءا) فالقرآن يفسر بعضه بعضا ، اى أن التفسير السليم يجب أن يتجه أولا ـ فى تفسير القرآن ـ الى القرآن ذاته ، والى القرآن فى جملته ، بأن ننظر فى جميع ما جاء فى القرآن (والسنة

(٧٤ ، ٧٥) راجع المؤلف القيم للدكتور الشيخ محمد حسين الذهبى « التفسير والمفسرون» طبعة ١٩٦١ ج ١ ص ٥٨ ، ٥٩ .

(٧٦) ذلك هو ما يراه الدكتور الشيخ الذهبى فى مؤلفه (المرجع السابق) ص ٩٧ . ٩٨ . على أننا نلاحظ أن الخلاف المذهبى بدأ منذ أواخر عصر الصحابة (لا بعد عصر الصحابة كما يقول الاستاذ المؤلف) ، فالمعروف أن خلافا نشأ بين الامام على فى عهد خلافته وبين معاوية، وقد نجم عن هذا الخلاف أن ظهرت فرق مذهبية مختلفة هم الخوارج والشيعة وغيرهم . ولعل الاستاذ العالم الجليل كان يرى ـ كما يرى البعض ـ أن تلك المذاهب التى كانت تعتنقها تلك الفرق المختلفة لم تكن فى جوهرها مذاهب دينية ، انما كان الخلاف فيما بينها سياسيا لا دينيا ، لأنه قام حول مسألة دستورية هي من لهم حق اختيار الخليفة ؟ هل هم أهل المدينة وحدهم ؟ أم أن حق الاختيار للمسلمين عامة ؟ ولكن هذا الخلاف السياسى اصطبغ فيما بعد بصبغة دينية .

(٧٧) فمما ذكره الأستاذ الامام فى تفسيره سورة (الفاتحة ص ٥٤ : « أريد أن يكون القرآن أصلا تحمل عليه المذاهب والآراء فى الدين ، لا أن تكون المذاهب أصلا والقرآن هو الذى يحمل عليه ، ويرجع التأويل أو التعريف اليها كما جرى عليه المخذلون وتاه فيه الضالون » .

الصحيحة » بصدد مسألة معينة ، ونعمل على فهم المراد من ذلك كله(٧٨) .

ثالثا : لم تسلك هذه المدرسة المسلك الذى سلكه كثير من المفسرين الذين كانوا يأخذون بالضعيف من الأحاديث ، بل ان الاستاذ الامام كان يرفض أحيانا الأخذ ببعض الأحاديث رغم أن يكون الحديث قد رواه البخارى وغيره من الكتب الصحيحة(٧٩) .

رابعا : اذا تعارض الدليل العقلى القطعى مع ظاهر النص غير القطعى الدلالة أو الرواية ، يؤخذ بالدليل القطعى . واشـــتراط « القطعى » (أى اليقينى) فى الدليل العقلى يخرج من هذا المقام أكثر نظريات الفلاســفة والمتكلمين اذ أنها تعد غير قطعية .

على أنه مما تجدر ملاحظته أن هذه ليست خاصية من الخصائص التى تتميز بها هذه المدرسة عن غيرها ، فان هذا النهج ـ كما يقول الاستاذ الامام محمد عبده ـ « هو ما اتفق عليه أهل الملة الاسلامية الا قليــلا مما لا ينظر اليه »(٨٠) .

---

(٧٨) تفسير المنار ج ١ ـ الطبعة الأولى ـ ص ١٧ ـ ٢٢ تحت عنوان : « مقدمة التفسير » المقتبسة من دروس الاستاذ الامام ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٥٠ هـ حيث وردت خلاصـــة لدروس الاستاذ الامام وقد ورد به (ص ٢٥٧) قوله : « ان من الآيات القرآنية ما يفيد وجوب أخـــذ الاسلام بجملته ، بان ننظر فى جميع ما جاء به الشارع فى كل مسألة من نص قولى وسنة متبعة، ونفهم المراد من ذلك كله ونعمل به ... الخ » .

ويبدو لنا اننا نستطيع بيانا لذلك ان نذكر الآية الكريمة : « وكلوا واشربوا ولا تسرفوا» (سورة الأعراف ٣١) ، فلا يجوز أن نقتصر على هذه الآية ونفسرها على أن القرآن يبيح من المأكولات والمشروبات كل شيء ، اذ أن ثمة آيات أخرى تحرم ـ كما هو معروف ـ بعض ما يؤكل وبعض ما يشرب .

(٧٩) كما هو شان الأحاديث التى تشير الى ان الرسول قد سحره لبيد بن الأعصم وان السحر أحدث أثره فى الرسول حتى انه كان يخيل اليه أنه يفعل الشيء (كما يقولون) وهـو لا يفعله » . ـ راجع : التفسير والمفسرون ج ٣ ص ٢١٤ ، ٢٣٩ ـ ٢٤١ .

(٨٠) الاسلام والنصرانية للامام محمد عبده ـ المرجع السابق ـ ص ٥٢ .

خامسا : وترى هذه المدرسة أن المفسر عليه أن يفهم المراد من النص على ضوء حكمة التشريع(٨١) • ولا يفوتنا فى مقام الختام أن نذكر أن الأستاذ الامام قد جعل من تفسيره « وسيلة فعالة لاصلاح المجتمع الاسلامى »(٨٢) • ولقد كان الامام محمد عبده يقول ان العلماء « كان يجب عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان ، ويطبقوا عليه الأحكام بصورة يمكن للناس اتباعها ، كأحكام الضرورات ، لا أنهم يقتصرون على المحافظة على نقوش هـذه الـكتب ورسومها ويجعلونها كل شيء ، ويتركون لأجلها كل شيء »(٨٢ مكرر) •

* * *

- ٣ -

مبدأ المصلحة (ونفى الحرج ، والضرورة)

تمهيد : يعالج بعض رجال الفقه الاسلامى الكلام عن المصلحة ، ونفى الحرج ، والضرورة باعتبار ثلاثتها مبادىء أو نظريات مختلفة تختلف احداها عن أخراها ، حتى اننا نجد بعض رسائل للدكتوراة قدمت الى بعض الجامعات عن « نظرية المصلحة » ، وبعضها الآخر عن « نظرية الضرورة » فى الفقـه الاسلامى(٨٣) • والصحيح — فيما نعتقد وكما سنبين — وكما بين فعلا بعض علماء الفقه الاسلامى الأعلام — أن كلا من مبدأ نفى الحرج ومبـدأ الضرورة يعدان — فى نظر الفقه الاسلامى — مرتبتين من مراتب « المصلحة » لا مبدءين

---

(٨١) التفسير والمفسرون ج ٣ ص ٢٢١ — ٢٢٢ — وتفسير المنار ج ١ ص ٢٥ •

(٨٢) راجع المؤلف القيم للاستاذ الدكتور عثمان أمين (أستاذ ورئيس قسم الفلسفـة السابق بكلية الآداب بجامعة القاهرة) بعنوان : ج رائد الفكر المصرى : الامام محمد عبده « طبعة ١٩٥٥ ص ١٦١ •

(٨٢ مكرر) كان ذلك نقلا عن كتاب « الفكر الاسلامى الحديث وعلاقته بالاستعمار الغربى » للاستاذ الدكتور محمد البهى — الطبعة الثانية — ١٩٦٠م ص ١٤١ •

(٨٣) ولنذكر لذلك مثالين : الرسالتين الممتازتين اللتين نشير هنا اليهما كأهم مرجعين لنا فى هذا البحث الخاص « بمبدأ المصلحة (ونفى الحرج ، والضرورة) » وهما : رسالة « نظرية الضرورة الشرعية — مقارنة مع القانون الوضعى » للاستاذ الدكتور وهبة الزحيلى (أستـاذ الشريعة الاسلامية بكليتى الشريعة والحقوق بجامعة دمشق) طبعت بدمشق عام ١٩٦٩ ، ورسالة « نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى » طبعت بالقاهرة عام ١٩٧١ للاستاذ الدكتور حسين حامد حسان (أستاذ مساعد الشريعة الاسلامية بكلية الحقوق بجامعة القاهرة) •

أو نظريتين مختلفتين عنها . لذلك فقد رأينا أن نجمع بين هذه الثلاثة في مبحث مشترك ، وان كان لكل منها – في بعض خصائصها وآثارها – ما يميزها عن الأخرى .

تعريف : اختلف علماء الفقه الاسلامي في تعريف المصلحة ، كما اختلفوا في شروطها(٨٤) ، وخير التعاريف – فيما نرى – هو ذلك التعريف الذي ذكره الامام الغزالي بأنها هي : « المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع من الخلق خمسة : هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم ، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ، ودفعها مصلحة »(٨٥) .

وقد أدخل الأصوليون دفع المفسدة في المصلحة ، ويفهم من تعريف الغزالي أن ثمة أمورا قد تعد لدى الناس منفعة أو مصلحة ، ولكنها تعد لدى الشرع مفسدة ، فقد كان العرب مثلا قبل الاسلام يرون المصلحة في وأد (قتل) البنات ، وحرمان الاناث من الارث ، ولم يكونوا يرون في شرب الخمر ولعب الميسر مفسدة ، ثم جاء الشرع الاسلامي ورأى في ذلك كله مفاسد وحرمها ، ولذلك حرص الامام الغزالي على التفرقة بين مقاصد الخلق ومقاصد الشرع ، وقرر أن المحافظة على الثانية وان خالفت الأولى هي المصلحة الشرعية(٨٦) .

تقسيم المصلحة الى ثلاث مراتب : ضرورية ، وحاجية ، وتحسينية .

(أ) المرتبة الأولى : المصلحة الضرورية (وهي التي يعبر عنها أحيانا بمبدأ أو نظرية الضرورة) – تلك المصالح الخمسة التي ذكرناها باعتبارها مقصود الشرع – يعد العمل على « تحقيقها » (أي على الحصول عليها) وكذلك على « بقائها » (أي على المحافظة عليها) مصلحة ضرورية ، وكذلك دفع ما يترتب عليه فوات احدى تلك المصالح الخمسة ، وذلك لأن حياة الناس

---

(٨٤) راجع بعضا من التعاريف المختلفة لبعض العلماء أشير اليها في كتاب « تعليل الأحكام » ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

(٨٥) المستصفى للامام الغزالي – طبعة ١٩٣٧ – ج ١ ص ١٤٠ – ولزيادة التفصيل راجع كتابنا « مبادىء نظام الحكم في الاسلام » (الطبعة الأولى لعام ١٩٦٦ ، أو الطبعة الثانية لعام ١٩٧٤) .

(٨٦) رسالة « نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي » للاستاذ الدكتور حسين حامد حسان – المرجع السابق – ص ٦ – ٨ .

الدينية والدنيوية انما تعتمد على المحافظة على هذه المصالح الضرورية بحيث اذا ضاعت أضاعت على المرء دنياه وأخراه(٨٧) .

فتحقيق الدين مثلا يكون باقامة أركان الاسلام الخمسة المعروفة ، والمحافظة عليه تكون بمجاهدة من يريد ابطاله منعا للفتنة فى الدين .. الخ.

(ب) - **المرتبة الثانية : المصلحة الحاجية** - (وهى التى يعبر عنها **بمبدأ نفى الحرج**) - وهى التى لا يكون الحكم الشرعى بصددها من أجل العمل على حصول الناس على مصلحة من تلك المصالح الخمس أو على المحافظة عليها ، وانما من أجل دفع المشقة أو الحرج عنهم .

ومما تجدر ملاحظته أن ما يقصد هنا ليست كل مشقة ، فليس ثمة تكليف لا ينطوى على جانب من المشقة (كالصوم والحج) ولكنها مشقة محتملة ، وانما المقصود بالمشقة المقتضية للتخفيف فى الأحكام هى المشقة غير المعتادة ، أما المشقة المعتادة فلا تكون سببا للتخفيف ، فالمشقة اذا نوعان (٨٨) :

أولهما : مشقة معتادة يمكن احتمالها والاستمرار على تحملها ، وهذه يمكن التكليف فيها والمؤاخذة عليها (كالصوم والحج) وليست سببا للتخفيف (أى ليست سببا لتطبيق مبدأ نفى الحرج) .

وثانيتهما : مشقة غير معتادة أى مشقة شديدة لا يمكن احتمالها والاستمرار على تحملها الا ببذل أقصى الطاقة ، وهذه يؤدى فيها التكليف المستمر الى تلف النفس أو المال ، أو العجز المطلق عن الأداء .

---

(٨٧) وقد عرف الاستاذ الشيخ أبو زهرة الضرورة فقال : « الضرورة هى الخشية على الحياة ان لم يتناول المحظور ، أو يخشى ضياع ماله كله ، أو أن يكون الشخص فى حال تهدد مصلحته الضرورية ، ولا تدفع الا بتناول محظور لا يمس حق غيره » (أصول الفقه ص ٤٣ ، ٣٦٣) وكان ذلك نقلا عن رسالة « نظرية الضرورة الشرعية » للاستاذ الدكتور وهبة الزحيلى - المرجع السابق - ص ٦٥ .

(٨٨) الموافقات للشاطبى ج ٢ ص ١٥٦ ، ١٢٨ وغيره من المراجع المشار اليها فى رسالة نظرية « الضرورة الشرعية » ص ١٩٣ .

وهذه تعد فرض كفاية على القادرين على أدائها (كالجهاد فى سبيل الله) •

ودفعا للحرج (أو لتلك المشقة غير المعتادة) شرعت الرخص المخففة كاباحة الفطر فى رمضان للمريض(٨٩) •

(ج) **أما المرتبة الثالثة فهى المصلحة التحسينية** — وهى تشمل الأمور التى تقتضيها المروءة ومكارم الأخلاق ، أو التى يقصد بها الأخذ بمحاسن العادات ، كالتقرب الى الله بنوافل الخيرات من الصدقات وطلب الرفق والاحسان والابتعاد عن الاسراف والتقتير •

ملحوظات على اصطلاحات « المصلحة » و « الضرورة » ، و « نفى الحرج » :

يتبين لنا مما تقدم أن مرتبة أو حالة « الضرورة » هى أشق الحالات وأخطرها ، هى تلك التى يرى فيها المرءفى خطر ينزل بنفسه أو بماله أو بغيرهما من تلك الأمور الخمسة التى تعد مقصود الشرع ، فالضرورة تشمل المرتبة الأولى من تلك المراتب الثلاث ، وهذا هو المعنى الذى يعنيه ويستعمل فيه اصطلاح الضرورة عادة • على أنه يستعمل فى بعض الحالات النادرة بمعنى أوسع بحيث يشمل أيضا المرتبة الثانية من مراتب المصلحة أى حالة الحاجة والمشقة التى يعبر عنها المبدأ المعروف بمبدأ « نفى الحرج »(٩٠) •

أما اصطلاح « المصلحة » فهو اصطلاح عام يشمل المراتب الثلاثة ، وكثيرا ما يستعمل للدلالة على المرتبتين الثانية والثالثة فحسب • وهذا هو ما يتبين لنا من الأمثلة التى يوردها بعض علماء الفقه الاسلامى للمصلحة ، ونجد أحيانا اصطلاح « المصلحة » يستعمل للدلالة على المرتبة الثالثة (أى المصالح التحسينية) فحسب(٩١) •

---

(٨٩) راجع أصول الفقه — طبعة ١٩٥٧ — للاستاذ الشيخ أبو زهرة ص ٣١٧ — ٣١٩ — ويضيف بصفحة ٣٧٢ الى تلك الامثلة المعروفة للمصالح الحاجية : « المحافظة على الحرية الشخصية والحرية الدينية » ، فان الحياة تثبت مع هذا (لعله يريد أن يقول : تثبت مع العدام هاتين الحريتين) ولكن يكون الشخص فى ضيق » •

(٩٠) راجع رسالة « نظرية الضرورة الشرعية » ص ٣ ، ٤ •

(٩١) رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٣ ، ٤ ، ٥٣ — ورسالة « تعليل الأحكام » ص ٢٨٢ — ٢٨٥ •

أهمية هذا التقسيم : تتبين هذه الأهمية من ناحية الترجيح بين المصالح المتعارضة — وبيانا لذلك يقول علماء الأصول انه حين تتعارض مصلحة ضرورية مع مصلحة حاجية فانه يجب ترجيح المصلحة الضرورية ، وحين تتعارض مصلحة حاجية مع مصلحة أخرى تحسينية فانه يجب ترجيح المصلحة الحاجية ، كما قرروا أن ثمة ترتيبا متسلسلا فيما بين المصالح الخمس التى سبق ذكرها ، فمصلحة الدين تقدم على مصلحة النفس ويليها العقل ثم النسل ثم المال(٩٢) ٠

أدلة حجية المصلحة (بمراتبها الثلاثة):

كلمة عامة — (آراء علماء الفقه الاسلامى) :

لقد التزمت الشريعة الاسلامية فى أحكامها مبدأ رعاية مصالح الناس فى الحياة الدنيا والآخرة ، ومصالح الناس تتجدد وتتطور ، فاذا لم يتجدد التشريع ولم يتطور تبعا لها للملاءمة فيما بينه وبينها أصيبت الشريعة بالجمود ، وأصيبت تلك المصالح بالتعطل والركود ، وذلك مما يتعارض مع مقاصد الشريعة الاسلامية فى ميدان المعاملات ٠ وفى ذلك يقول الامام الشاطبى (المالكى) :

« وضع الشرائع انما هو لصالح العباد فى العاجل والآجل معا » ، ثم يضيف : فان الله تعالى يقول : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » (الانبياء : ١٠٧) — كما يقول : « سمى هذا الدين « الحنفية السمحة » لما فيها من التسهيل والتيسير »(٩٣) ٠

ويقول الامام ابن تيمية : « اذا أشكل على الناظر حكم شىء هل هو على الاباحة أو التحريم ، فلينظر الى مفسدته وثمرته وغايته ، فان كان مشتملا

---

(٩٢) وهناك ناحية أخرى تبدو فيها — فيما يرى البعض — أهمية هذا التقسيم ، اذ يشترط البعض — من أجل الأخذ بالمصالح الحاجية أو التحسينية — « الأصل المعين » (أى أن يكون هناك نص أو اجماع) الذى يمكن القياس عليه ، وذلك خلافا للمصالح الضرورية فانه لا يشترط بصددها هذا الشرط ، وذلك هو ما يأخذ به الامام الغزالى ، بينما نجد البعض الآخر من العلماء لا يشترط فى المصالح الحاجية ذلك الشرط ، أى انه يعتبرها فى مرتبة المصالح الضرورية ٠ وهذا هو ما يأخذ به المالكية (ونص عليه الامام الشاطبى المالكى) راجع رسالة نظرية المصلحة ص ٣١ — ٣٣ ٠

(٩٣) الموافقات للشاطبى ج ٢ ص ٦ ، و ج ١ ص ٣٤٠ — ٣٤٥ — كان ذلك نقلا عن رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٤٧ ، ص ٣٠٧ ٠

على مفسدة راجحه ظاهرة فانه يستحيل على الشارع الأمر به أو باباحته ، ويقول الامام ابن تيمية : « اذا أشكل على الناظر حكم شيء هل هو على الاباحة أو التحريم ، فلينظر الى مفسدته وثمرته وغايته ، فان كان مشتملا على مفسدة راجحة ظاهرة فانه يستحيل على الشارع الأمر به ، أو اباحته ، بل يقطع أن الشارع يحرمه »(٩٤) ٠

التفرقة فى هذا المقام بين العبادات والمعاملات — على أنه يجب التفرقة هنا بين العبادات ، والمعاملات (وهى تشمل فروع القانون المختلفة : من قانون ادارى ودستورى ومدنى وتجارى الخ) ٠

فالعبادات — كما يقول علماء الشريعة — « لا دخل لاعتبار المصالح فيها » (المقصود المصالح الدنيوية) ، وانها — كما يقولون — « حق الشارع (المقصود حق الله) خاص به ، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفا وزمانا ومكانا الا من جهته ، فيأتى به العبد على ما رسم له ٠٠ وأما **المعاملات** فنظر الشارع اليها من جهة تحصيل المصالح للأنام وهو الأصل فيها »(٩٥) ٠

وفى القرآن والسنة غير القليل من الدلائل على حجية المصلحة بوجه عام ، وعلى حجية المصلحة الضرورية (أو مبدأ الضرورة) والمصلحة الحاجية (أو مبدأ نفى الحرج) بوجه خاص ٠

(أ) القرآن وحجية المصلحة :

١ — حسبنا هنا أن نشير الى بعض الآيات التى تدل على حجية **المصلحة بوجه عام :**

نذكر الآية : « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى » (سورة النحل : ٩٠) هذه الآية — كما يقول العز بن عبد السلام (المتوفى سنة ٦٦٠ هـ)(٩٦) « أجمع آية فى القرآن للحث على المصالح كلها والزجر عن المفاسد كلها » — ثم يقول انه يقصد بالاحسان « اما جلب مصلحة أو دفع مفسدة » ٠

---

(٩٤) مجلة المنار للسيد/محمد رشيد رضا المجلد ٩ ص ٧٦٩ بالهامش ٠

(٩٥) رسالة تعليل الأحكام للاستاذ الشيخ شلبى ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ ٠

(٩٥) رسالة تعليل الأحكام للاستاذ الشيخ شلبى ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ ٠

(٩٦) « قواعد الأحكام » للعلامة العز بن عبد السلام — طبعة مكتبة مصطفى محمد — ج ٢ ص ١٦١ — كان ذلك نقلا عن رسالة تعليل الاحكام ص ٢٨٧ ٠

كما نذكر الآية : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » (الانبياء : ١٠٧) ، ومن الرحمة بالناس — كما يقول علماء الشريعة — « جلب المصالح لهم ودفع المفاسد عنهم »[٩٧] ٠

ويلاحظ أن الاشارة الى الرحمة قد جاءت فى كثير من الآيات ، نذكر منها الآية : « يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين » (سورة يونس : ٥٧) ٠

أما وقد أشرنا الى بعض الآيات التى تدل على حجية المصلحة بوجه عام ، فاننا ننتقل الى ذكر بعض الآيات التى تدل بوجه خاص على حجية كل من المصالح الحاجية (أو مبدأ نفى الحرج) والمصالح الضرورية (أو مبدأ الضرورة) ٠

٢ — الآيات الدالة على حجية المصالح الحاجية (أو مبدأ نفى الحرج) :

أشار القرآن الى هذا المبدأ فى الآيتين الشهيرتين : « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » (الحج : ٨٧) ، و « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (البقرة : ١٨٥) — ان هذين النصين — كما يقول الاستاذ الاكبر الشيخ مصطفى المراغى ، يجب أن تبقى سيطرتهما تامة على جميع التشريع الاسلامى ، فاذا وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة بمسألة من المسائل من شأنه أن يؤدى الى الوقوع فى الحرج كان واجبا — كما يقول — ألا تطبق النصوص الخاصة على تلك المسألة ، وانما يطبق ذلك النص العام الموجب لنفى الحرج »[٩٨] ٠

---

(٩٧) رسالة تعليل الأحكام ص ٢٢٨ ٠

(٩٨) الاجتهاد فى الاسلام للاستاذ الاكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى ص ٥١ ٠ وتذكر عادة الى جانب هاتين الآيتين — للدلالة على مبدأ نفى الحرج — آيات أخرى منها الآية « يريد الله أن يخفف عنكم » (النساء : ٢٨) ، والآية « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » « البقرة ٢٨٦) ، والآية : « فاتقوا الله ما استطعتم » (التغابن : ١٦) وقوله تعالى فى وصف الرسول : « ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم » (الاعراف : ٥٧) ، و « الاصر » هو العبء الثقيل ، والمراد : الأحكام التى تشق عليهم ٠

راجع فيما تقدم : علم أصول الفقه للاستاذ الشيخ خلاف ص ٢٨٩ ، و « ابن حزم » للاستاذ الشيخ أبو زهرة (طبعة ١٩٥٤ ص ٣٤٧) ٠ ورسالة تعليل الأحكام ص ٣٠٣ ، ٣٠٤— ورسالة نظرية الضرورة ص ٣٦ ٠

٣ ـ الآيات الدالة على حجية المصالح الضرورية (أو مبدأ الضرورة) :

من المبادىء الشرعية الشهيرة المعروفة « الضرورات تبيح المحظورات »، وقد أشارت اليه الآية : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه » (البقرة : ١٧٣) ، والآية : « ... وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه .. » (الانعام : ١١٩)(٩٩) .

(ب) السنة وحجية المصلحة :

١ ـ حسبنا هنا أن نشير الى بعض من الأحاديث أو من السنة العملية ، مما يدل على الأخذ بمبدأ المصلحة وحجيتها **بوجه عام** .

في مقدمة تلك الأحاديث ذلك الحديث المعروف المشهور : « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام »(١٠٠) ، ودفع الضرر أو المفسدة ـ كما ذكر الامام الغزالي ـ نوع من المصلحة(١٠١)

ويذكر القرطبي أن بعض العلماء فسروا « الضرر » بما فيه منفعة لك ، وعلى جارك منه مضرة ، وفسروا « الضرار » بما ليس لك فيه منفعة ، وعلى جارك منه مضرة ، وقيل : هما بمعنى واحد والمقصود من جمعهما التأكيد »(١٠٢) — وهذا المعنى الثاني هو ما نرجحه .

---

(٩٩) وهناك آيات أخرى بهذا المعنى نذكر منها الآية « انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ، وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم » (البقرة : ١٧٣) .

راجع رسالة نظرية الضرورة ص ٥٥ ، ٥٦ . ويلاحظ أن عبارة « وما أهل به لغير الله » تعني : وما ذكر اسم غير اسم الله عند ذبحه ـ راجع تفسير الآية رقم ١١٥ من سورة النحل في « المصحف المفسر » وضعه العلامة محمد فريد وجدي (مستمدا اياه من أقوال أهل السنة وأقطاب المفسرين) ص ٣٦٢ .

(١٠٠) أخرجه الامام مالك في الموطأ ، والامام أحمد في مسنده ، والبيهقي ، وابن ماجه من حديث ابن عباس .

(١٠١) راجع رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ١٢ .

(١٠٢) تفسير القرطبي ج ٨ ص ٢٥٤ ـ وكان ذلك نقلا عن رسالة تعليل الأحكام ص٢٨٩.

ويذكر من تلك الأحاديث ذلك الحديث المروى عن السيدة عائشة أن الرسول صلى الله عليه وسلم : « ما خير بين أمرين الا اختار أيسرهما ما لم يكن اثما »(١٠٣) ٠

أما عن السنة العملية : فان كتب علماء الشريعة ، وتاريخ السيرة النبوية زاخرة بالأمثلة التى تبين أن الرسول كان يقرر من الأحكام الشرعية ما يتلاءم مع مصالح الناس ،وأنه كان يأمر بالشيء أو ينهى عنه ، فاذا بين له الصحابة ما يلحق بهم من ضرر رجع عما أمر به أو نهى عنه وحسبنا أن نذكر بيانا لما قدمنا المثالين التاليين :

المثال الأول : مما رواه البخارى أن قوما ساءت أحوالهم فذهبوا الى الرسول يستشيرونه فى نحر ابلهم فأشار عليهم بذلك ، فلما علم عمر بن الخطاب بذلك ذهب الى الرسول وقال له : يارسول الله ، ما بقاؤهم بعد ابلهم » ؟ فرجع الرسول عن رأيه حين تبينت له وجه المصلحة(١٠٤) ٠

المثال الثانى : نهى الرسول عن أن تقطع يد السارق فى زمن الحرب ، وكان ذلك خشية أن ينتقل السارق الى صفوف الأعداء هربا من القصاص ، وذلك رغم ما ورد فى القرآن من قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » (سورة المائدة ٣٨٤) دون تخصيص بحالة السلم دون حالة الحرب، ولكن الرسول — كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ المراغى « لم يطبق النص منعا لضرر أشد »(١٠٥) ٠

ومن المبادىء المقررة فى الفقه الاسلامى المبدأ القائل : « اذا اجتمع ضرران ارتكب الأخف » ٠

---

(١٠٣) رسالة تعليل الأحكام ص ٢٨٩ — ونلاحظ أن هذا الحديث يصح أن يذكر أيضا كدليل بوجه خاص على حجية المصالح الحاجية (أو مبدأ نفى الحرج) ٠

(١٠٤) رسالة « تعليل الأحكام » ص ٣٢ ٠

(١٠٥) الاجتهاد فى الاسلام ص ٤٢ للاستاذ الاكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى — ويلاحظ أن ثمة خلافا بين الفقهاء حول المراد من ذلك الحديث : هل هو اسقاط الحد أم مجرد تأجيله الى ما بعد الحرب ؟ ويبدو لنا أن الرأى الراجح هو اسقاط الحد ، وسنعود الى هذه المسألة فيما بعد ٠

٢ ـ السنة وحجية المصلحة الحاجية (أو مبدأ نفى الحرج) :

من الأحاديث التى تذكر فى هذا المقام حديث : « عليكم من الأعمال بما تطيقون » ، والحديث : « ... فاذا أمرتكم بشىء فخذوا منه ما استطعتم » ولقد أوصى الرسول معاذا وأبا موسى الأشعرى حين وليا القضاء بقوله : يسرا ولا تعسرا »(١٠٦) .

ومن قواعد الفقه « المشقة تجلب التيسير » ، و « اذا ضاق الأمر اتسع »(١٠٧) .

ملحوظة هامة : وان من كبار علماء الشريعة من يذهبون الى أبعد من ذلك ، فنجدهم يقولون : بأن أمرا أوجبه الشرع قد ينقلب الى أمر يحرمه الشرع اذا ترتب على تنفيذ هذا الأمر حرج أو أذى أو فتنة(١٠٨) .

٣ ـ السنة وحجية المصلحة الضرورية (أو مبدأ الضرورة) :

هناك أحاديث عدة تبيح أكل الميتة فى حالة الضرورة ، وليس فى هذه الأحاديث جديد ، فهناك آيات قرآنية ـ كما هو معلوم ـ تبيح أكلها لدى الضرورة(١٠٩) .

كما وردت عدة أحاديث تبيح مال الغير لدى الضرورة ، منها ما ورد عن الرسول حين سئل عن الثمر المعلق ؟ فقال : « من أصاب منه من ذى حاجة غير متخذ خبنه فلا شىء عليه »(١١٠) .

---

(١٠٦) علم أصول الفقه للاستاذ الشيخ خلاف ص ٢٨٩ ، و « ابن حزم » للاستاذ الشيخ أبى زهرة ص ٣٤٧ و « وسطية الاسلام » للاستاذ الشيخ محمد محمد المدنى ص ٨٥ .

(١٠٧) المستصفى فى علم الأصول للامام الغزالى (طبعة ١٩٣٧) ج ١ ص ١٣٨ حيث يقول : « المشقة سبب الرخصة » .

(١٠٨) وسطية الاسلام للاستاذ محمد محمد المدنى (عميد كلية الشريعة الاسبق) ص ٨٦ ويضيف العالم الجليل الى ما تقدم قوله « ان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجبان ، ولكن اذا كان انكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض الى الله ورسوله فانه لا يسوغ انكاره » .

(١٠٩) راجع فى هذه الأحاديث رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٢٥٧ ـ ٢٥٩ .

(١١٠) رواه الترمذى وأبو داود والنسائى وابن ماجه ـ « والخبنة (بضم الخاء وسكون الباء) هى ما تحمله معك ـ راجع فى هذا الحديث وغيره من الأحاديث الدالة على اباحة مال الغير لدى الضرورة . رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٦٠ ، ٦١ .

كما وردت عدة أحاديث تبيح القتل لدى الضرورة دفاعا عن النفس أو المال أو العرض • نذكر منها ما ورد عن أبى هريرة « أنه جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : يارسول الله أرأيت أن جاء رجل يريد أخذ مالى ؟ قال : فلا تعطه ، قال : فان قاتلنى ؟ قال : فاقتله »(١١١) •

المبادىء الواجب مراعاتها لدى الأخذ بمبدأ الضرورة — يمكن تلخيص أهمها فيما يلى :

١ — من تلك المبادىء : « **الضرورة تقدر بقدرها** » :

ويقصد بهذا المبدأ أن كل ما أبيح للضرورة من فعل أو ترك فانما يباح بالقدر الذى يدفع الضرر والأذى ، ويقصد بالاباحة : رفع المؤاخذة لا الضمان ، أى أنه وان كان لا يعد آثما من ارتكب فعلا محرما ، الا أن عليه دفع تعويض مالى للمعتدى على ماله تحت تأثير الضرورة(١١٢) ، وهذا فى الواقع ما ينطوى عليه مبدأ آخر ، هو الذى سنبينه فيما يلى :

٢ — ذلك المبدأ الآخر والثانى هو القائل : « **الاضطرار لا يبطل حق الغير** » :

هذا المبدأ والمبدأ السابق يقيدان فى الواقع القاعدة الشهيرة : « الضرورات تبيح المحظورات » •

ويقصد بهذا المبدأ الثانى أن الاضطرار وان كان سببا من أسباب اباحة الفعل كما فى حالة أكل الميتة وتناول الدم والخمر ونحوها ، أو سببا من أسباب الاعفاء من المسئولية الجنائية ، فانه لا يسقط حق انسان آخر فى طلب التعويض المالى ، وان كان يسقط حق الله ويرفع الأثم والمؤاخذة عن المضطر ،

---

(١١١) رواه مسلم فى صحيحه — لزيادة التفصيل راجع نظرية الضرورة الشرعية ص ٦٢، ٦٣ •

(١١٢) تفسير الطبرى : ج ٣ ص ٣٢١ وما بعدها ، وتفسير القرطبى : ج ٢ ص ٢٣١ وما بعدها ، وتفسير القرطبى : ج ٢ ص ٢٣١ وما بعدها ، وتفسير ابن كثير ج ٢ ص ٥٨٩ وما بعدها — راجع فى ذلك رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٢٤٠ وما بعدها •

اذ لا ضرورة لابطال حقوق الناس « والضرر لا يزال بالضرر » كما يقولون ، فمن اضطر بسبب الجوع الشديد الى طعام الغير ، فله أن يأخذه جبرا عنه ، ولكنه يضمن قيمته بعد زوال وصف الإضطرار(١١٣) .

عدم امكان وضع قوانين مطردة أو ضوابط محددة — مما تجدر الاشارة اليه أن القواعد المتعلقة بمبدأ الضرورة بمعناها العام (الذى يشمل الحاجة ، أو مبدأ نفى الحرج) لا يجب اعتبارها بمثابة قوانين مطردة لا استثناء منها ، وانما هى قواعد تنطبق فحسب على غالبية أحكام المسائل الجزئية ، أى أن لكل قاعدة استثناءات تخرج عن نطاق تطبيقها .

وكذلك فانه ليس من المستطاع وضع ضوابط محددة تحديدا دقيقا للحاجة أو للضرورة فما كان حاجة بالأمس قد يصبح ضرورة فى الحاضر أو فى المستقبل(١١٤) .

الشروط الواجب مراعاتها لدى الأخذ بالمصلحة بمعناها العام (أى بمراتبها الثلاثة) .

تمهيد :

نلاحظ (أولا) أن غالبية هذه الشروط موضع خلاف لدى الفقهاء وعلماء الأصول ، ومن ناحية أخرى فان الآراء بصدد بعضها نجدها تختلف باختلاف مراتب المصلحة (أى باختلاف ما اذا كانت مصلحة ضرورية أو حاجية أو تحسينية) ، لذلك لم تكن هذه الشروط جديرة الا بكلمة وجيزة ، على أننا نرى الأوفق أن تقدم هذه الشروط فى صورة أسئلة وتقدم آراء العلماء عنها فى صورة اجابات عليها .

ويلاحظ (ثانيا) أن هذه الأسئلة أثيرت بصدد المصالح المرسلة(١١٥) .

---

(١١٣) رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ .

(١١٤) رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٢٧٠ ، ٢٧١ .

(١١٥) تعرف « المصلحة المرسلة » لدى علماء الأصول بأنها المصلحة التى لم يشرع الشارع حكما لتحقيقها ، ولم يدل دليل شرعى على اعتبارها أو الغائها — راجع أصول الفقه للاستاذ الشيخ خلاف طبعة سنة ١٩٥٢ — المرجع السابق — ص ٩٢ .

فأولا : هل يشترط أن تكون المصلحة كلية (أى عامة) ؟ :

يرى البعض أن تكون كلية فلا تكون مصلحة فرد أو مصلحة أقلية ، وينسب عادة الى الامام الغزالى أنه فى مقدمة من يشترطون فى المصلحة أن تكون « كلية » ، ويذكرون لذلك مثلا : جماعة فى سفينة لو طرحوا واحدا منهم لنجوا ، والا غرقوا جميعا ، فهذه لا تعد مصلحة « يعتبرها الشارع » (أى يبيح الأخذ بها ويعتبرها مشروعة) ، لأنها مصلحة عدد قليل وليست مصلحة كلية (عامة)(١١٦) ٠

وذلك بخلاف الحال فى مثال « الترس » الشهير الذى يذكره الامـــام الغزالى ، فالمصلحة فيه كلية ، ولذلك وجب الأخذ بها(١١٧) ٠

والصحيح أنه لا يشترط فى المصلحة أن تكون كليـــة ، والغـزالى لا يشترط فى كل مصلحة أن تكون كلية ، وانما اشترط هذا الشرط فى مقام الترس ، « لأن الشارع يحتاط فى باب الدماء أكثر من غيره » فحالة الضرورة (أو « الاكراه الملجىء أو التام » على حد تعبير بعض رجال الفقه) « لا تبيح الجرائم التى تضر بالأفراد كالقتل والجرح (أى التى تنطوى على اعتداء عـلى النفوس)(١١٨) ، اللهم الا اذا كانت المصلحة الضرورية ذات صيغة كلية (أى مصلحة عامة) ارتفعت الى مرتبة الضرورة كما هو الشأن فى مثال الترس ٠

---

(١١٦) المستصفى للغزالى ج ١ ص ١٤١ ــ وأصول الفقه للاستاذ الشيخ خلاف ص ٩٤ ، ٩٥ ٠

(١١٧) أما مثال « الترس » فهو مثار الكفار اذا تترسوا بجماعة من أسرى المســـلمين (أى تستروا بهم واحتموا وراءهم) فى حالة الحرب ، فلو كففنا عن الكفار للمحافظة على حياة الترس (أى حياة المسلمين الأسرى الذين احتمى بهم الكفار) لأدى ذلك الى مقاتلة الكـــفار للمسلمين ولغلبوا المسلمين وقتلوهم ثم قتلوا الترس) ٠ ولو رمينا الترس لقتلنـــا مسلمين أسرى أبرياء ، ولكننا نهيىء بذلك الفرصة للمسلمين للتغلب على الكفار ، ولذلك فان المصلحة تقتضى القتال ولو أدى الأمر الى قتل الترس ، لأن مقصود الشارع انقاص عدد القتلى بقـــدر المستطاع أو الحيلولة دون القتل اذا كان ذلك مستطاعا ، وفى مقاتلة الكفار تحقيق لهذا الهدف» (ومن البين أن المصلحة هنا ارتفعت الى مرتبة الضرورة ، كما أنها مصلحة كلية) ــ المستصفى للغزالى ج ١ ص ١٤١ ٠

(١١٨) رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٩١ ، و ص ٦٦ ــ ٦٩ ٠

والواقع أن الامام الغزالى يأخذ بالمصلحة الخاصة (التى تتوافر فيهـــا شروطها) اللهم الا اذا عارضتها مصلحة أخرى أقوى منها ، أى أنه يطبق عليها قواعد الترجيح بين المصالح (التى سبقت الاشارة اليها)(١١٩) ٠

ثانيا – هل يشترط أن تكون المصلحة قطعية (يقينية) ؟ :

يرى البعض أنه يشترط فى المصلحة أن تكون حقيقيـــة أو يقينيـــة (« قطعية » على حد تعبير علماء الأصول) أى ألا تكون وهمية أو ظنية ، بعبارة أخرى أن يكون من الأمور اليقينية أن التشريع فى المسألة التى نحن بصددها يجلب نفعا أو يجنب ضرا (وزيادة فى الوضوح والايضاح فاننا نضيف الى ما تقدم : أو يدفع حرجا)(١٢٠) ٠

وينسبون الى الامام الغزالى – كما هو الشأن فى الشرط السابق – أنه فى مقدمة أصحاب الرأى الذى يشترط فى المصلحة هذا الشرط ٠

والصحيح – فيما يرى البعض – أن الامام الغزالى لا يشترط فى كل مصلحة أن تكون قطعية ، وانما وجدناه قد اشترط هذا الشرط فى مثـــال الترس للسبب الذى سبق له ذكره بصدده « فالمصلحة الجزئية المهدرة (فى مثال قتل الترس) مصلحة تتعلق بالدماء ، والدماء يحطاط فيها ما لا يحطاط فى غيرها »(١٢١) ، ولقد فسر الغزالى المقصود من « القطع » بأنه الظن الغالب أو القريب من القطع ، وليس القطع بالمعنى المتبادر منه ، ومما يؤكد ذلك أن الغزالى أخذ ببعض المصالح الظنية(١٢٢) ٠

فالمصلحة – حتى تلك التى بلغت مرتبة الضرورة – لا يشترط فيها أن تكون قطعية ، وانما يكفى أن يكون هنالك مجرد « خوف الهلاك أو التلف على

---

(١١٩) رسالة نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى ص ٤٥٣ – ٤٥٥ ، ص ٤٥٦ حيث يستند فى الهامش الى ما ورد فى المستصفى ج ١ ص ٣٠٦ ٠

(١٢٠) ويذكرون مثالا لذلك : اذا تترس الكفار فى قلعة بمسلم برىء من الأسرى ،فالمصلحة هنا ظنية ، لأنه ليس من الضرورى – كما يقولون – فتح القلعة ٠

راجع المستصفى للامام الغزالى ج ١ ص ١٤١ ٠

(١٢١) رسالة نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى ص ٤٥٧ الهامش رقم ٢ وهامش صفحة ٤٥٨ ٠

(١٢٢) لزيادة التفصيل راجع نظرية المصلحة ص ٤٥٧ – ٤٥٩ ٠

النفس أو المال ، وذلك **بغلبة الظن** حسب التجارب ••• فاذا لم يخف الانسان على شيء مما ذكر (يقصد المحافظة على احدى الضرورات الخمس المعروفة وهى الدين والنفس والمال والنسل والعقل)لم يبح له مخالفة الحكم الأصلى العـــام من تحريم أو ايجاب »(١٢٣) •

ثالثا ـ الاتفاق مع مقاصد الشرع :

تلك هى المقاصـــد الخمس التى سبق بيانها ـ وذلك هو فى الواقـع الشرط الأساسى فى المصلحة ، وليس فى ذلك موضع للخلاف ، فالمصلحة التى ترعاها الشريعة الغراء ليست تلك التى تستتر وراءها الشهـوات والأهـواء ـ على أن الشارع لم يشرع للجزئيات المتغيرة المتجددة المتصلة بالمصالح ، واذا كان لا يشترط فى المصلحة ـ لحالة معينة ـ أن تكون ثابتة بنص معـــين فى الشرع ، فانها يجب أن تكون بالأقل ـ على حد تعبير بعض علماء الشريعة ـ « من جنس ما يثبت بالنص أو تكون مشابهة أو مقاربة لما يثبت بالنص » ، أو على حد تعبير الامام الشـــاطبى : أن يكون التصرف « مـــلائما لتصرفات الشرع »(١٢٤) •

هل الأصل فى الأفعال (أو التصرفات) الاباحة ؟ :

ومما يتصل بما قدمناه أن نذكر أن العلمـــاء بحثوا فى الأفعـــال أو التصرفات التى لم يرد فى الشرع نص بشأنها هل تعد مباحة أم محظورة ؟ •

(أ) **فى المعاملات والعادات** ـ الرأى الراجح لدى العلماء ـ فى ميدان المعاملات والعادات ـ ان الأصل فى الأشـياء **الاباحة** ، بمعنى أن التحريم أو المنع لا يكون الا بناء على نص (وهذا هو الرأى الذى أخذ به جمهور الحنفية والشافعية والظاهرية وجماعة من الحنابلة) •

وأهم الأدلة التى يستند اليها هذا الرأى تتلخص فيما يلى :

---

(١٢٣) رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٦٦ ، ص ٣٠٩ •

(١٢٤) راجع أصول الفقه للاستاذ الشيخ خلاف ص ٩٣ ـ موسوعة الفقه الاسلامى للاستاذ الشيخ أبو زهرة الجزء الأول ص ٤٦ ـ ورســـالة نظرية المصلحـــة فى الفقه الاســـلامى ص ٥٤ ، ٥٥ •

يستندون الى الآية : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم » (الأنعام : ١١٩)، فالآية تدل على أن الأصل الاباحة ،والتحريم استثناء ــ وقول الرسول جواباعلى من سأله عن بعض المأكولات : « الحلال ما أحله الله فى كتابه ، والحرام ما حرمه الله فى كتابه ، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه »(١٢٥) ــ على أننا نؤثر الأخذ بالرأى الذى ذهب اليه بعض الشافعية حيث يقولون : الأصل فى الأشـــياء النافعة هو الاباحة ، وفى الأشياء الضارة هو الحرمة(١٢٦) .

وذلك هو ما ذهب اليه كذلك علماء الشـــيعة الذين اعتمدوا فى أصل الاباحة والحظر على مقدار ما يراه العقل من مصلحة وما يراه من مضرة ، فما يراه مصلحة فانه مباح وقد يرتفع الى مرتبة المطلوب ، وما يرى العقل فيه مضرة ينزل الى مرتبة الممنوع « ولا يمكن أن يقر العقل الاسلامى ــ فيمـــا يرون ــ مصلحة ليست من جنس ما أمر به أو تكـــون داخلـــه فى نهى الشارع(١٢٧) . وذلك أيضا ما ذهب اليه الامام ابن تيميه(١٢٨) .

(ب) فى العبادات ــ نظرا لصبغتها الدينية البحتة فان القاعدة المقررة لدى العلماء : « لا تشرع عبادة الا بشرع الله ، ولا تحرم عبـــادة الا بتحريم الله » ، أى أنه يشترط النص(١٢٩) .

---

(١٢٥) أخرجه الترمذى وابن ماجه (نيل الاوطار ج ٨ ص ١٠٦) وكان ذلك نقلا عن رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٣٠ .

(١٢٦) رسالة نظرية الضرورة ص ٢٧ ــ ٣٤ .

(١٢٧) « الامام الصادق ــ حياته وعصره ــ آراؤه وفقهه » للاستاذ الشـــيخ أبو زهـرة ص ٤٨٧ ، ٤٤٨ وهو يشير ــ كمرجع له ــ الى « الفصول اللؤلؤية » مخطوط بدار الكتب بالقاهرة (ورقة ٢١١) .

(١٢٨) مجلة المنار للسيد محمد رشيد رضا المجلد ٩ ص ٧٦٩ بالهامش حيث ورد أن مما ذكره الامام ابن تيميه قوله : « اذا أشكل على الناظر حكم شيىء هل هو على الاباحة أو التحريم ، فلينظر الى مفسدته وثمرته وغايته فان كان مشتملا على مفسدة راجحة ظاهرة فانه يستحيل على الشارع الآمر به أو اباحته بل يقطع أن الشارع يحرمه ، لا سيما اذا كان مفضيا الى ما يبغضه الله ورسوله » .

(١٢٩) رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٣٢ .

رابعا – هل يجوز مخالفة النص استنادا الى المصلحة ؟ :

تمهيـــد :

من بواعث العجب والأسف معا أن نلاحظ أن هذه المسألة الهامة – بل البالغة الأهمية – لم تنل من العلماء والباحثين ما هى جديرة به من العناية والاهتمام ، فلم نستطع أن نجد مؤلفا – (اللهم الا الكتاب القيم « مالك » للأستاذ الشيخ أبى زهرة) – جعل لهذه المسألة مبحثا خاصـــا أو حتى نبذة خاصة ، وذلك حتى فى الرسائل الممتازة من رسائل الدكتوراه التى وضعت عن مبدأ أو نظرية المصلحة !! وانما وجدنا ما كتب عن هذه المسألة مبعثرا موزعا أشتاتا ، جاء عرضا وسط الكلام عن مسألة أخرى ، وأحيانا نجده جاء كذيل قصير لموضوع ذى جسم واسم ضخم ورأس كبير : هو « المصلحة » ٠

أما وقد انتهينا من هذه الكلمة التمهيدية التى رأيناها ضرورية فاننـــا ننتقل الى الاجابة عن ذلك السؤال الذى تساءلناه فى بداية كلامنـــا عن هذه المسألة ٠

فأولا – المصلحة الحاجية والمصلحة الضرورية ومخالفة النص :

يجدر بنا أولا أن نذكر أننا جمعنا بين هاتين المصلحتين ، أو بعبارة أخرى بين هذين المبدأين : مبدأ نفى الحرج ، ومبدأ الضرورة ، لأننا وجدنا غير قليل من العلماء الأعلام يجمع بينهما بحق فى هذا المقام ، وذلك لاشتراكهما فى الحكم(١٣٠) ٠

ففيما يتعلق بمبدأ نفى الحرج (أى حالة الحاجة ، أو المصلحة الحاجية) نجد الاستاذ الكبير الشيخ المراغى – بصدد ما تنص عليه الآيتان : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (البقرة : ١٨٥) والآية « وما جعل عليكم فى

---

(١٣٠) رسالة نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى ص ٣٢ حيث يذكر أن بعض العلمـــاء « يحكم بمجرد المصالح الحاجية ويضعها مع المصالح الضرورية فى مرتبة واحدة ولا يشترط فى كل منهما الأصل المعين ما دامت شروط العمل بالمصلحة قد توافرت عنده ٠٠ الخ » ٠

وراجع رسالة نظرية الضرورة الشرعية حيث يشير المؤلف الى المادة ٣٢ من مجلة الاحكام العدلية فى تركيا ويقول (ص ٢٥٦) : مما نقلته المجلة عن « الأشباه والنظائر » للسيوطى (ص ٦٢) : « الحاجة تنزل منزلة الضرورة » ٠

الدين من حرج » يقول تعليقا عليهما : « أن هذين النصين (أو هاتين الآيتين) يجب أن تبقى سيطرتهما تامة على جميع التشريع الاسلامى ، فاذا وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة بمسألة من المسائل من شأنه أن يؤدى الى الوقوع فى الحرج كان واجبا ألا تطبق النصوص الخاصة على تلك المسألة ، انما يطبق ذلك النص العام الموجب لنفى الحرج »(١٣١) ٠

وفيما يتعلق بمبدأ الضرورة فالأمر بين ما يعوزه الا القليل من البيان ، فمن القواعد المتفق عليها لدى العلماء قاعدة : « الضرورات تبيح المحظورات » ، وهى تستند الى الآيات والأحاديث التى سبقت الاشارة اليهـا والتى تبرر مشروعية مبدأ الضرورة ٠

وأهم تلك الآيات الآية : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه » (الأنعام : ١١٩) ٠ والاستثناء من التحريم اباحة كما ذكر الكاسانى فى البدائع(١٣٢) ٠

فالفعل المحرم – فيمـا يرى العلماء – يصبح مبـاحا لدى الضرورة والحاجة(١٣٣) بل اننا لنجد الامام الشاطبى يرى أن « يترك النص الخـاص ويؤخذ بالعرف ، لأن العرف دليل الضرورة أو الحاجة »(١٣٤) ٠

---

(١٣١) الاجتهاد فى الاسلام للاستاذ الاكبر الشيخ مصطفى المراغى ص ٥١ ٠

(١٣٢) رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ ٠

(١٣٣) رسالة نظرية الضرورة ص ٢٠٨ حيث يتكلم عن أقسام الرخصة الى أربع أنواع . « الأول اباحة الفعل المحرم عند الضرورة والحاجة : ومثاله التلفظ بالكفر عند الاكراه بالقتل أو بقطع بعض الأعضاء مع اطمئنان القلب بالايمان ، بدليل قوله تعالى : « من كفر بالله من بعد ايمانه الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان » ، ومثل الافطار فى رمضان واتلاف مال الغير بالاكراه، وحل الاكل من الميتة عند الجوع الشديد واباحة شرب الخمر عند الظمأ الشديد » ٠

(١٣٤) الموافقات للشاطبى ج ٢ ص ٢٨٦ وما بعدها – ورسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ١٦٨ ، ١٦٩ حيث ورد ما نصه : « كثير من الأعراف ينبنى على أساس من المشقة تستوجب التيسير فى الحكم الشرعى ، وعندئذ يكون العرف حرجا عظيما على الناس » ٠

ويقول ابن عابدين : « كثير من المسائل الفقهية ما يبنيه المجتهد على ما كان فى عرف زمانه، بحيث لو كان فى زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولا ، ولهذا قالوا – أى العلماء – فى شروط المجتهد : انه لا بد فيه من معرفة عادات الناس فكثير من الأحكام تختلف باختـلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقى على ما كان عليه أولا للزم عنه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسـير ودفع الضرر والفساد ٠٠ الخ » ٠

أمثلة فى التاريخ الاسلامى : على مخالفة النص لدى الضرورة أو الحاجة :

أولا : نذكر ما هو معروف عن عمر من أنه « أسقط حـــد السرقة عام المجاعة لعموم الابتلاء والحاجة » ٠

ثانيا : كان الصحابة ـ فى عهد الخلفـــاء الرشدين يقضون بتضمين الصناع ما يكون فى أيديهم من أمتعة الناس ، فلو لم يحكم بتضمينهم (أى بمسئوليتهم عن تعويض التلف) لأدى ذلك الى ضياع الأموال ، وكثرة الخيانة ، وادعاء الهلاك الطبيعى ، فكانت الضرورة قاضية بالتضمين(١٣٥) ٠

ثالثا : ما يذكر عن الرسول ـ حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه وعمله على احداث فتنة بين المسلمين ـ انه قال : « أخاف أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه » فهنا نجد ـ كما يقولون ـ أن وجب القتل (فيما يرى علماء الشريعة) موجود ، وهو الكفر بعد الايمان والسعى فى افساد المسلمين كافة بما كان يبثه المنافقون من الدسائس بين المسلمين (أى احداث فتنة بينهم) ، فكان قتلهم (فيما يرى علماء المسلمين) أمرا مشروعا ، ولكنه كان سيعد ذريعة الى اتهام الرسول بتلك التهمة التى كان من شأنها أن تسىء الى الاسلام وهو فى بداية نشأته لم تتوطد بعد دعائم بنيانه ٠

ويذكر علماء الشريعة عادة ذلك الحديث كمثال للقاعدة المعروفة بقاعدة « سد الذرائع »(١٣٦) (التى سيأتى الكلام عنها فيما بعد ـ على أننا نرى فيه كذلك مثالا لما تقضى به الضرورة من أحكام : ضرورة الحرص على سمعـــة الحكم الاسلامى واعلاء ما يجب أن يكون له فى النفوس من مقام ، والقضاء على ما قد يساورها من وساوس ، وما قد يحاك حوله من دسائس ٠

أمثلة عن صحة مخالفة النص لدى الضرورة او الحاجة ـ فى الفقه الاسلامى :

نجد علماء الفقه الاسلامى قد ذكروا فى هذا المقام العديد من الأمثلة ؛ وقد سبق أن أشرنا الى بعضها ٠ حسبنا هنا أن نذكر منها ارتكاب ما يلى من

---

(١٣٥) رسائل ابن عابدين ج ٢ ص ١٢٥ ـ راجع فى ذلك رسالة نظرية الضروزة الشرعية ص ١٦٨ ـ ١٧٠ ٠

ورسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ١٦٤ ، ١٦٥ ٠

(١٣٦) رسالة نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى ص ٢٢٠ ٠

تلك المخالفات (التى منها ما يعد فى عداد الجرائم أو الآثام) :

* تعاطى الخمور ، فلا يجب على المكره على شربهـــا ، ولا تنفذ تصرفات السكران المكره .

* المكره على الكفر لا يحكم عليه بالردة .

* أجازة بعض الفقهاء دفع فوائد ربوية عن قروض تمس اليها حاجة الدولة(١٣٧) .

* جواز ترك الشخص الأفضل الذى تتوافر فيه شروط الخلافة وعدم مبايعته ، ومبايعة «المفضول» الذى لا تتوافر فيه تلك الشروط (ومنها شروط جاء نص عليها كشرط النسب القرشى ، لقول الرسول : «الأئمة من قريش») . يجوز ذلك فى حالة الضرورة منعا من الفتنة ، أو تحاشيا من التعرض لعدوان عدو على البلاد ، وذلك اذا حالت ظروف معينة من تولية الشخص الأفضل الذى تتوافر فيه شرائط التولية .

* « اذا عم الحرام فى الأرض أو فى ناحية منها وتعسر الانتقال عنها ، أو اختلط المال الحرام بالحلال وتعذر تمييزه ، وانسدت طرق المكاسب الطيبة ، جاز الانتفاع بهذا المال ، لا بقدر الضرورة فحسب ، بل بمقدار الحاجة أيضا فى القوت والملبس والمسكن ، اذ لو اقتصر على الضرورة لتعطلت الأعمال ، وأدى ذلك الى الهلاك »(١٣٨) .

وثانيا ـ المصلحة (فى غير حالة الضرورة ، والحرج أو الحـاجة) ومخـــالفة النص :

نجد فى هذا المقام بين الأئمة والعلماء آراء واتجاهات عدة نلخصها فيما يـــلى :

---

(١٣٧) رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٨٦ ، ٨٧ . ٦٩ .

(١٣٨) راجع فى هذين المثالين : المستصفى للغزالى ج ١ ص ١٤٠ ــ ١٤٢ ، والاعتصـــام للشاطبى ج ٣ ص ١١٩ ــ ١٢٧ ، وتفسير القرطبى ج ٢ ص ٢٢٣ ــ كان ذلك نقلا عن رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

١ — **لدى الصحابة والتابعين**(١٣٩) — مما يلاحظ عنهم أنهم اذا كانوا ازاء أحكام جاءت بها النصوص مطلقة أو عامة ، وتبينوا أن العمل بهذا الاطلاق أو العموم لا تتحقق معه المصلحة ، فاننا نراهم يعملون بما تقضى به المصلحة « وان أدت الى تقييد النص أو تخصيصه أو ترك لظاهره » ، أى أننا نجد « أن من الأحكام ما يدور مع المصالح ويتبدل بتبدلها »(١٤٠) ٠

أمثلة : ولنذكر لذلك أمثلة لبعض ما حــدث فى ذلك العهــد من الأحداث :

* أباح رسول الله للنساء الخروج الى المساجد للصلاة ، ثم حدث بعد ذلك أن تغيرت حالة النساء عما كن عليه فى عصر الرسـول ، فرأت السيدة عائشة منع النساء من الخروج الى المساجد ، اذ يؤثر عنها قولها : « لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بنى اسرائيل » ، وكان ذلك أيضا ما رآه ابن عبد الله بن عمر(١٤١) ٠

* لم يرد فى القرآن ولا فى السنة ما يمنع شــهادة الولد لوالده ولا الزوج لزوجته ولا القريب لقريبه ، فنحن اذا رجعنا لأدلة قبول الشــهادة وجدناها غير مقيدة بهذا الشرط فالقرآن شرط العدالة ، ولقد كان بالنـاس صلاح فى صدر الاسلام فلم يكن الرجل يبيع دينه بدنياه فيشهد بغير الحق ، ولا يشهد الوالد بغيره شفقة على ولده ٠ ومن أجل ذلك قبل الصحابة شهادة هؤلاء لأولئك ٠

فلما تغيرت النفوس وضعف الايمان ، وأحاطت الشبهات حول تلك الشهادات لم يقبل القضاة شهادتهم ، دفعا للفساد وعملا بالمصلحة ، وخصصوا بها نصوص الشهادة(١٤٢) ٠

---

(١٣٩) يجدر بنا أولا أن نذكر أن الصحابة أتوا أفعالا كثيرة لمطلق المصلحة ، لا استنادا الى نص معين (مثل كتابة المصاحف ، وولاية العهد من أبى بكر لعمر ، وكذلك كان شأن الأئمة ، على أن الامام مالك هو الذى أكثر من الأخذ بالمصالح — راجع أصول الفقه للاسـتاذ الشيخ أبى زهرة ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ ٠

(١٤٠) ، (١٤١) رسالة تعليل الأحكام ص ٣٨ ، ٣٩ ، ٧٤ ٠

(١٤٢) ، (١٤٣) رسالة تعليل الأحكام ص ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٨ ، ٧٩ ٠

* سئل الرسول أن يفرض تسعيرا لأثمان بعض الحاجيـــات فرفض (ويؤثر عن الرسول قوله : « بل الله يرفع ويخفض وانى لأرجو أن ألقى الله عز وجل وليست لأحد عندى مظلمه ») . ولكن لما تغيرت الأحوال فى عهد التابعين وجدنا طائفة من فقهائهم (كسعيد بن المسيب) يفتون بجواز التسعير، نزولا على ما تقضى به المصلحة(١٤٣) .

٢ — **لدى الامام مالك** — كان الامام مالك أكثر الأئمة أخذا بالمصلحة ، ولقد كان يرى أن المصلحة لا يصح أن تخالف نصـــا « السند فيه قطعى ، والدلالة قطعية »(١٤٤) .

أما اذا كان الحـــكم فى المســـألة ثابتا بنص ظنى فى سنده (كما هو شأن سنة الآحاد) أو فى دلالته ، فى حين أن المصلحة ثابتة ثبوتا يقينا وكانت « من جنس المصالح التى أقرتها الشريعة » فان المصلحة يصح أن تخالف النص — اذا كان عاما — بصدد تلك المسألة المعينة ، أى على حـــد التعبير الشرعى « ان المصلحة تخصص النص اذا كان عاما غير قطعى » . وبذلك فان المصلحة ذات الصبغة **اليقينية** — لدى الامام مالك — « تخصص عام القرآن » اذا لم يكن قطعى الدلالة ، كما أنها تبيح عدم الأخذ بخبر الآحاد اذا تعارضت معه ، « لأنه يكون بين أيدينا دليلان أحدهما ظنى ، والآخر قطعى ، ومن المقررات الفقهية أنه اذا تعارض ظنى مع قطعى خصص الظنى القطعى ، أو رد (أى لم يأخذ به)

---

(١٤٤) أصول الفقه للاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ .

وتفسيرا لذلك الاصطلاح المألوف لدى علماء الشريعة نقول انه يذكر مثلا عن السنة انها اذا كانت « متواترة » فهى « قطعية السند » ، أى أننا اذا نظرنا اليها من ناحية درجة ثبوتها ، أو بعبارة أخرى من حيث النظر الى سلسلة الرواة الذين نقلوها الينا عن الرسول فهى تعد ذات صبغة يقينية ، أى أن نسبتها الى الرسول هى امر لا موضع للريب فيه ، بخلاف سنة الآحاد فهم ذات صبغة ظنية — أما المراد بأن « الدلالة قطعية » فهو أن المغزى ذو صيغة يقينية .

ان كان غير قابل للتخصيص »(١٤٥) • ويلاحظ أن **النص القابل للتخصيص** هو النص العام أى الذى يضع قاعدة عامة أو مبدأ عاما •

٣ — لدى علماء الفقه الاسلامى فى العصر الحديث — يرى بعض علماء الشريعة(١٤٦) فى هذا العصر أنه لا يعد من المخالفة لنصوص الشرع **اذا عملنا بروحها أى طبقا لحكمتها** — ولم نقف عند حرفيتها ، اذا قضت المصلحة بذلك طالما لم يكن فى عملنا مخالفة لأصل من أصول الاسلام(١٤٧) •

« فليس من المخالفة لنصوص الشريعة — كما يقول أحد كبار علماء الشريعة — ما فعله عثمان بضالة الابل اذ أمر بمعرفتها وتعريفها ، فان أدركها صاحبها أخذها ، وان لم يدركها بيعت وحفظ ثمنها ، فهو لم يسر على ما كان عليه العمل من قبل ، اذ كانت الابل الضالة تترك مرسلة لا يمسها أحد ، حتى يعثر عليها صاحبها ، ولم يقف عند حرفية ما ورد فى الصحيحين ••• الخ » وهو يشير الى ذلك الحديث الذى أجاب فيه الرسول على من سأله ماذا يفعل بالغنم أو بالابل اذا وجدها ضالة ، فأجاب الرسول عن ضالة الابل بقوله : « ما لك وما لها ؟ مضها سقاؤها وحذاؤها ، ترد الماء وتأكل الشجرحتى يلقاها ربها »(١٤٨) •

---

(١٤٥) أصول الفقه للأستاذ الشيخ أبى زهرة ص ٢٨٧ • على أننا نلاحظ ان العالم الجليل فى (مؤلفه « مالك » طبعة ١٩٥٢ ، م ص ٢٩٧) قد ذكر أن الامام مالك يرى أن المصلحة المرسلة تخصص عموم القرآن فى حين أن النص قطعى الدلالة فقد كتب ما نصه : « ذكر ابن العربى فى أحكام القرآن فى تفسير قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن اراد أن يتم الرضاعة » ان مالكا رضى الله عنه قال فى المرأة : « اذا كانت شريفة القدر لا يلزمها ارضاع ولدها ان قبل ثدى غيرها لمصلحة المحافظة على جمالها جريا على عادة العرب فى ذلك ، وخصص بذلك عموم القرآن » •

ويلاحظ أن مالكا يشترط فى المصلحة المرسلة (ص ٤٢٩ من المرجع المذكور) « أن يكون فى الأخذ بها رفع حرج » •

(١٤٦) الأستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج فى كتابه « السياسة الشرعية والفقه الاسلامى » المرجع السابق ص ١٦ — ١٨ •

(١٤٧) وقد سبق لنا أن أشرنا الى مثل ذلك المنهج فى التفسير بصدد المبحث الخاص بالتفسير •

(١٤٨) فى قاموس المصباح : يقال فى الناقلة الضالة : معها حذاؤها وسقاؤها ، فالحذاء الخف ، لأنها تمتنع به من صغار السباع ، والسقاء صبرها عن الماء •

ويقول الاستاذ الاكبر الشيخ تاج تعليقا على ما تقدم (مما نقلناه عنه) : « لم يقف عثمان عندحرفية هذا النص ، بل خالفه ظاهرا ، لأنه رأى أن الحال قد تبدل ، وأن الحديث ورد فى عهد ما كان يخشى فيه على ضـــالة الابل أن تضيع وتمتد اليها الأيدى ، فلما رأى هذه الأيدى قد امتدت اليها آمر بجمعها وبيعها ، ليحفظ ثمنها لأصحابها ، أو ينتفع به فى المصالح العامة ان لم يظهر لها صاحب • فعثمان رضى الله عنه اذا كان قد خالف فى الظاهر هذا الحديث فهو فى الواقع وباطن الأمر عامل به ومتمسك بروحه » • ثم يقول : « •• ولم تعد الحالة الثانية من جنس الأولى التى ورد فيها الحديث »(١٤٩) •

حالة التشريع الوقتى أو الزمنى ــ ونجد الاســـتاذ الاكبر الشيخ تاج يضيف الى ما تقدم مثالا لحالة من الحالات التى لا تعد فيها السنة تشريعا عاما (ملزما للمسلمين فى جميع الأمكنة والأزمنة) بل تعد فيه تشريعا « وقتيا أو زمنيا » ، ذلك هو شأن الحديث الخاص بأسلاب قتلى الحرب ، وشـــأن نظام توزيع غنائم الحروب • فيقول فى ذلك ما نصه :

« وكذلك لا تكون مخالفين لأدلة الشريعة اذا قلنا ــ فى أسلاب قتـــلى الحرب من الأعداء : : أن من قتل قتيلا وجب أن يحمـــل سلبه الى بيت مال المسلمين ليصرفه الامام فيما يرى من المصلحة العامة • لا نكون بهذا مخالفين لقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « من قتل قتيلا له عليه بينه فله سلبه » ، ثم يضيف الشيخ تاج الى ما تقدم : « أن هذا لا يفهم على أنه شرع عام يجب العمل به فى كل حال ، بل الشأن فيه أنه من الأحكام السياسية التى تختلف باختلاف المصالح فى كل عصر »(١٥٠) •

---

(١٤٩) ، (١٥٠) السياسة الشرعية والفقه الاسلامى (المرجع السابق) ص ١٧ ــ ٢٠ •

ويذكر العالم الجليل من المراجع التى يستند اليها : ابن القيم (« أعلام الموقعين » ج ١ ص ٣٣٧) وكتاب « بدائع الصنائع » للكاسانى ج ٧ ص ١١٥ وفيه « أن منح السلب للقاتل هو من قبيل التنفيل الذى يقصد به التحريض على القتال ، وأن للامام أن يفعله وألا يفعله ، فهو ليس من قبيل الشرع العام الثابت الذى لا يجوز مخالفته ، وأن حديث « من قتل قتيلا فله سلبه » لا حجة فيه على أن ذلك شرع عام وحكم واجب (لأنه يحتمل ان يكـــون ذلك القــول شرعا ، ويحتمل ألا يكون ••• فلا يكون حجة مع الاحتمال ، نظيره قوله عليه الصلاة والسلام : (من أحيا أرضا ميتة فهى له) أنه لم يجعله أبو حنيفة حجة لملك الأرض المحياة بغـــير اذن الامام لمثل هذا الاحتمال) » •

ويضيف العالم الجليل الى ذلك المرجع . كتاب « نيل الأوطار » للشوكانى ج ٨ ص ٩٢ (الطبعة المنيرية) وفيه أن ذلك مذهب الحنفية والمالكية وكثير من العلماء •

ثم يضيف العالم الجليل الى ما تقدم : « وليس مما يتفق فى طبيعة النظام وما تتطلبه حاجات الأمة فى العصر الحاضر أن توزع غنائم الحروب على جماعة المحاربين كما كانت تقسم عليهم فى صدر الاسلام ، بعد أن أصبح للجيوش نظام خاص وقانون يسرى على جميع وحداتها وبعد أن صارت نفقات الجنود ومعداتهم مكفولة فى مال الأمة ، يستوى فى ذلك الغنى منهم والفقير ، لكن الجندى فى الصدر الأول من الاسلام كان — فى أغلب الأمر — ينتدب بنفسه للجندية ، ثم يخرج لها بسلاحه وفرسه ، وينفق فيها على نفسه ، وهو ما كانت تسمح به حالة أمة ناشئة ، وما كان يلزم من لم يخرج للجهاد بشىء من هذه النفقات ، فكان من العدل أن يكون لكل من المجاهدين نصيب فيما يحرزون من غنائم ، ولهذا كانت تختلف هذه الانصبة ، فليس من يخرج للحرب راجلا كمن يخرج اليها بفرسه ، ينفق عليهـــا وعلى نفسه ، ولذلك للراجل سهم وللفارس سهمان أو ثلاثة أسهم »(١٥١) ٠

---

(١٥١) السياسة الشرعية للأستاذ الأكبر الشيخ تاج (المرجع السابق) ص ٢٠ ، ٢١ — ويضيف الى ما تقدم قوله : « وجملة القول انه لا يصح فى تصرف من التصرفات أو حكم من الأحكام التى تسن لتحقيق مصلحة عامة أن يقال انه مناقض للشريعة بناء على ما يرى فيه من مخالفة ظاهرية لدليل من الأدلة ، بل يجب تفهم هذه الأدلة وتعرف روحها ، والكشف عن مقاصدها وأسرار التشريع فيها ، والتفرقة بين ما ورد على سبب خاص (يقصد : ما يوصف « بالتشريع الوقتى أو الزمنى ») وما هو من التشريع العام الذى لا يختلف ولا يتبدل ، فان مخالفة النوع الثانى هى الضارة المانعة من دخول أحكام السياسة فى محيط شريعة الاسلام » ٠

وفى موضع آخر من المرجع ذاته (ص ٥٩ ، ٦٠) يقول بحق ما نصه :

« فالفقه ليس هو العلم بأوضاع الألفاظ وعمومها اللغوى أو خصوصها ، ولا معرفة دلالتها الجليلة الواضحة فان ذلك شىء لا يقصر عنه عارف بلغة العرب ، وانما هو فهم المعـــانى والحكم وأسرار التشريع ، وتعرف الأسباب والعلل ، ونسبة بعضها الى بعض ليعتبر منها ما يصح بشهادة الأمثال والنظائر ، وما يكون أشبه بقصد الشارع من تشريعه ، فمعرفة قصد الشـــارع ومراده هى المقصود الأول من الاستنباط والاجتهاد ، أما الألفاظ ودلالتها فهى ظاهرة لا تحتاج الى كثرة عمل أو دقة فهم ٠ وأن من مراسيل الحسن البصرى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « ما أنزل الله آية الا لها ظهر وبطن » ، فالظهر هو الظاهر كما فسره الحسن نفســـه (الموافقات للشاطبى ج ٣ ص ٢٢٧ — المطبعة السلفية) ، أما البطن فهو السر وهو لب النصوص وروحها ، هو تلك المعانى التى يدركها أهل العلم والفهم بالاستنباط من دلالات الكلام وتنوعها بالايماء والاشارة ٠٠٠ هذا النوع من الفقه ٠ وهذا الاستنباط الذى تستخرج به المعانى من بواطن النصوص ، وبه يعرف مراد الشارع من أقواله ، ويوقف عـــلى أسرار تشريعـــه جهد الاستطاعة هو الذى مكن للفقهاء من سلف الأمة الاسلامية أن يجدوا فى شريعة الاسلام كل ما يحتاجون اليه فى الفتيا وفى الحكم والقضاء ، وفى كل ما فيه اصلاح الجماعة الانسانية ، =

ونجد أحد العلماء الاعلام للشريعة الاسلامية فى مصر فى الثلث الأول من هذا القرن وهو الاستاذ الشيخ أحمد ابراهيم (أستاذ ورئيس قسم الشريعة الأسبق بكلية الحقوق بجامعة القاهرة) يقول : « قد تقضى الحكمة والحزم بألا يعمل بالنص في أحوال خاصة ترجيحا لجانب المصلحة العامة التى هى مراد الشارع حتما » .

أمثلة : ثم يذكر العالم الجليل لذلك بعض أمثلة (نقلها عن الامام ابن القيم) منها : أن الرسول نهى أن تقطع الأيدى فى الغزو ، ويقول ابن القيم فى ذلك « فهذا حد من حدود الله تعالى وقد نهى عن اقامته فى الغزو خشية أن يترتب عليه ما هو شر منه »

٢ — ومنها أن الصحابى الكبير سعد بن أبى وقاص الذى كان أمير الجيش فى موقعة القادسية كان أحد جنوده (أبو محجن) لا يستطيع صبرا عن شرب الخمر ، فحبسه سعد وأمر بتقييده ، ولكنه استطاع أن يفلت من القيد ومن الحبس للاشتراك فى القتال ، ولما هزم العدو وكان أبو محجن قد أبلى فى القتال بلاء بهر سعدا وجيش المسلمين « فخلى سعد سبيله ، وأقسم ألا يقيم عليه الحد من أجل بلائه فى القتال ، فتاب أبو محجن بعد ذلك عن شرب الخمر ، فتأخير الحد أو اسقاطه كان لمصلحة راجحة هى خير للمسلمين وله من اقامة الحد عليه »(١٥٢) .

ومن ذلك يفهم أن الذى حدث هنا لم يكن مجرد « تأخير للحد » ، انما كان « **اسقاطا للحد** » — كما يفهم من ذلك أن حدا من الحدود أسقط نزولا على مقتضيات مصلحة عامة .

٣ — ومنها : « ما حكاه ابن القيم فى كتابه الطرق الحكيمة عن على رضى الله عنه لما جىء اليه برجل اتهم بأنه قتل انسانا ، وشهدت القرائن القوية بأنه قتله ، وأقر هو على نفسه بذلك ، فلما ذهب به ليقتص منه ظهر القاتل الحقيقى وقدم نفسه للقصاص مقرا على نفسه ، فلم يقتص منه على ، لأنه أحيا نفسا بريئة وودى القتيل من بيت المال »(١٥٣) .

= وتمكين روابطها ، والنهوض بها من كمال الى أكمل منه ، وهو الذى يجب ان يتابعهم عليه الفقهاء فى كل عصر حتى يوفى للشريعة بكل مقاصدها ويحقق لها أغراضها من تحصيل المصالح ودرء المفاسد » .

راجع « السياسة الشرعية » ص ٥٩ ، ٦٠ .

(١٥٢) ، (١٥٣) راجع للأستاذ الكبير الشيخ أحمد ابراهيم بحثه : « مصادر الفقه الاسلامى» منشور بمجلةالقانون والاقتصاد .السنة الأولى .العدد الأول (شعبان ١٣٤٩ هـ =

ويقول الاستاذ محمد مصطفى شلبى (أستاذ ورئيس قسم الشريعة الأسبق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) فى ختام كلمته عن « موقف المصلحة من النص » « أنها اذا تعارضت معه فى أبواب المعاملات والعادات التى تتغير مصالحها أخذ بها ، وليس هذا اصدار للنص بمجرد الرأى (يقصد الاجتهاد)، بالمصلحة) . وأما اذا كانت المصلحة المستفادة من النص لا تتغير فلا يترك بل هو عمل للنصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها (أى على مشروعية الأخــذ النص أصلا . وأما غير المعاملات كالعبادات والمقدرات فلا سبيل الى عمــل المصلحة فيها ، والأحكام هنا لا تتغير الا اذا الجأتنا الضرورة الى شيء أخذ به مقدرا بقدرها » — ثم يقول : « ويستفاد من هذا أنها (أى المصلحة) تخصص النصوص فى النوع الأول (أى فى المعاملات) ... الخ »(١٥٤) .

ما يتغير وما لا يتغير من الأحكام والمصالح — وايضاحا لما قدمنا يجب أن نذكر أن الأحكام أو المصالح نوعان (كمــا يقول ابن القيم) : نوع لا يتغير كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات (كتحريم السرقة والزنى والقتل والظلم والغصب ، وكحل البيع والاجارة والزواج) والنوع الثانى هو الذى يتغير طوعا لتغير المصلحة زمانا ومكانا وحالا كمقادير التعزيزات وأجناسها(١٥٥) ،

= — يناير ١٩٣١ م) ص ١٨٦ وما بعدها — ويضيف العالم الجليل الى ما تقــدم قوله (ص ٢٠٧ ، ٢٠٨) : « ومما يناسب ذكره هنــــا ما كتبنا بهامش صفحة ١٣ من كتابنا : طرق القضاء ، وها هو ذ بنصه : نقل الشيخ عبد القادر الشفشاوني المغربى رحمه الله فى كتابه « شمس الهداية » فتاوى كثيرة عن علماء مذهب مالك المغــاربة تتضمن الضرب عــلى أيدى المفسدين ، وألا تتبع معهم قاعدة « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » ، ثم قال : « ولقد سلك هذا المنهاج سلطان وقتنا فى مغربنا الامام المحسان مولاى الحسن ، فقد صدر أمره بأن من بات بناحية وسرق بليل أو غصب بنهار ، يذهب الى حاكم تلك الناحية ويحلف لقد سرق أو غصب منه كذا ، ويقبض ماله من المباشر أو المتصرف (يقصــد المــدير أو المحافظ) فى الناحية ، والمباشر أو المتصرف يلزمان أهل القرية التى رفعت الواقعــة فيها ، فقل التشكى وكاد أن ينقطع » .

(١٥٤) رسالة تعليل الأحكام ص ٣٢١ ، ٣٢٢ (الناشر الحلبى) طبعة ١٣٨١ هـ — ١٩٦١ م .

(١٥٥) اغاثة اللهفان لابن القيم — تحقيق محمد السيد كيلانى ج ١ ص ٣٤٦ وما بعدها .

وغير ذلك مما يعد تشريعا وقتيا أو زمنيا (مما سبق لنا بيانه) وبخـــاصة ما فعله الرسول بصفته اماما (أى رئيس دولة)(١٥٦) ٠

ـ منهج نجم الدين الطوفى (الحنبلى) :

أهم ما فى منهجه الشهيرأنه يرى تقديمرعاية المصلحة على النصوالاجماع عند المخالفة ، وتقديمها عليهما انما هو « بطريق التخصيص لهما »(١٥٧) ، وذلك فى ميدان المعاملات (وهى تشمل ــ كما قدمنا ــ جميع فروع ما يعرف فى الفقه الحديث بالقانون العام والقانون الخاص وفروعهما المختلفة اللهم الا الأحوال الشخصية التى تلحق بالعبادات) ، بخلاف الحال فى ميدان العبادات (وما يلحق بها) ٠ وذلك لأن النصوص ــ فى ميدان المعاملات ــ انما وضعت (كما يقول) لمصالح الناس ، لذلك فهى تتصل بحقوقهم ، ومن ذلك وجب أن يكون المرجع الأول هو لما تقضى به هذه المصالح أى لما يتفق معها ومع ما تهدف اليه ٠

أهم الأدلة التى يستند اليها :

أولا : الحديث المعروف : « لا ضرر ولا ضرار »

ثانيا : يقول أن النصوص تقبل النسخ ، ولكن المصلحة لا تقبله ، ثم أن النصوص اذا سلمت من النسخ لا تسلم من التخصيص بخلاف المصلحة ، وما يكون غير قابل للالغـــاء فى بعضه أو كله (وهو يشير الى المصلحة) هو أقوى مما يقبل الالغاء فى كله بالنسخ أو فى بعضه بالتخصيص(١٥٨) ٠

---

(١٥٦) ونرى من المفيد ــ بمناسبة الكلام عما يتغير وما لا يتغير من المصالح أو الأحكام ــ أن نشير هنا الى ما ورد فى رسالة تعليل الأحكام (ص ٣٢١) ونصه : « ٠٠ ان هذه الأحكام المتغيرة لا تخرج عن دائرة الشريعة ٠٠ فلا يظنن ظان أن ما سلكه بعض العلماء ــ كالقرافى وشيخه عز الدين بن عبد السلام ــ فى تقسيم شخصيات الرسول صلى الله عليه وسلم الى امام ومبلغ ومفت وقاض ، وارجاع أحكام المعاملات وما شاكلها من التقريرات والأحكام الدنيوية الى امامته ــ يقضى بأن هذه الأحكام خارجة عن حوزة الشريعة ما دامت دائرة مع مصالح الناس الموكولة الى أولى الأمر منهم » ٠

(١٥٧) سبق أن شرحنا ما يقصد « بالتخصيص » لدى علماء الفقه الاسلامى ، وحسبنا هنا أن نقول انه فى الواقع بمثابة تقرير استثناء من نص عام ، أى تعطيل لحكم ذلك النص فى حالة معينة ٠

(١٥٨) راجع بصدد منهج الطوفى المؤلف القيم للأستاذ الشيخ أبى زهرة : « ابن حنبل » ص ٢٩٧ وما بعدها ٠

– **رد على اعتراض :** يعترض البعض على رأى الطوفى بقولهم : أنه اذا كان صحيحا أن الشارع يلاحظ هذه المصالح فيما يقرره من أحكام شرعية ، الا أنه جعل النصوص معبرة عن تلك المصـــالح وبمثابة أدلة عليها ، وأن الأخذ بالمصالح دون تلك النصوص أو الأدلة هو تعطيل لها ٠

ويرد الطوفى على هذا الاعتراض بقوله : آن الشـــارع هو الذى جعل المصلحة أصلا آو دليلا ، فتقديمها هو تقديم لأحد أصوله أو أدلته التى نص عليها(١٥٩) ٠

– الحكم الشرعى فى ميدان المعاملات وهل يدور مع المصلحة (أى مـع حكمته) أو مع علته وجودا وعدما ؟

الحكم الشرعى – فيما يرى البعض – يدور مع علته وجودا وعدما ، ويدور أيضا – فيما يرى البعض الآخر – مع حكمته (أى مع المصلحة) ، وذلك فى ميدان المعاملات ٠

بيانا لهذين الرأيين يجدر بنـــا أولا أن نفرق بين العلة والحكمة (أو المصلحة) ٠

التفرقة بين العلة والحكمة (أو المصلحة) :

الحكمة هى الباعث على التشريع ، والمصلحة التى يهدف اليها الشارع ٠

أما العلة فهى الوصف الظاهر المنضبط الذى بنى عليه الحكم الشرعى ، لأنه مظنة لحكمته ، أما المقصود بأنه « منضبط » فهو أنه لا يختلف باختلاف الأشخاص ولا باختلاف الأحوال أو البيئات ٠

---

(١٥٩) وفى ذلك يقول الطوفى : « فان قيل . الشارع أعلم بمصالح الناس وقد أودعهـــا أدلة الشرع وجعلها اعلاما عليها تعرف بها ، فترك أدلته لغيرها يعد معاندة له (أى للشرع) ٠ قلنا فأما كونه أعلم بمصالح المكلفين ، فنعم . وأما كون ما ذكرناه تركا لأدلة الشرع بغيرها ، فممنوع ، وانما نترك أدلته بدليل شرعى راجع عليها ، مستند الى قوله عليه السلام : لا ضرر ولا ضرار » ٠
فممنوع ، وانما نترك للأستاد الشيخ أبى زهرة (المرجع الســـابق) ص ٣٠٦ – وراجع فى الانتقادات الموجهة منه الى منهج ابن حنبل ص ٣١٠ وما بعدها ٠

فالفرق بينهما يتلخص فى أن **الحكمة** هى المصلحة أو النفع ، أو هى دفع الفساد الذى قصد اليه الشارع فيما أمر به أو نهى عنه ٠

أما العلة فهى — على حد تعبير الأصوليين — « الوصف الظاهر المنضبط » الذى تتحقق فيه الحكمة فى أكثر الأحوال لا فى جميعها ، فالاشتراك فى العقار مثلا هو العلة فى ثبوت الشفعة فى العقار اذ تكون ملكيته طويلة الأمد عادة ، أما **الحكمة** من انشفعة فهى دفع الأذى الذى يتوقع من دخول رجل أجنبى لم يكن بين الشركاء وتوقع النزاع المستمر ، فشرع الشارع الشفعة دفعا لهذا الأذى ٠ ونظرا لأن هذا الأذى (الذى تهدف تلك الحكمة الى دفعه) قد يتحقق فعلا أو أحيانا لا يتحقق ، لذلك فان الحكم الشرعى لا يناط بحدوث ذلك الأذى (أى بتحقق تلك الحكمة) انما ينـــاط بالاشتراك فى العقــار ، أى بالعلة ، فالشركة هى سبب لطلب الشفعة ، ولا يناط طلب الشفعة بالضرر من المشترى الجديد ، لأن ذلك — على حد تعبير الأصوليين — أمر « غير منضبط » ٠ وفى ذلك يتلخص الفارق بين العلة والحكمة ، فالحكمة — كما يقولون — غير منضبطة ، كالمشقة فى السفر ، والضرر فى الشفعة ٠

وقد تختلف تلك الحكمة ، أى قد لا يقع ذلك الضرر ، كأن يكون المشترى خيرا فى دينه وخلقه ومعـــاملاته من الشفيع ، ومع ذلك فان الشفيع (وهو الشريك أو الجار) لا يحرم حق طلب الشفعة ، وتسمى **العلة سببا** ، لأن الحكم الشرعى يوجد بوجودها ، أى أنه سبب الحكم ، كما تسمى « مناط الحكم » لأن المشرع ناط الحكم بها وجعلها علامة عليه (كما يقول الامام الغزالى)(١٦٠) ٠

الرأى القائل بدوران الحكم الشرعى مع العلة : يرى جمهور الفقهاء أن الحكم الشرعى يدور مع علته — لا مع حكمته — وجودا وعـــدما ، أى أن الحكم الشرعى يوجد حيث توجد علته ، ولو لم توجد حكمته ، وينتفى حيث تنتفى علته ، ولو وجدت حكمته ، أى على حد تعبيرهم « أن الأحكام تناط بالعلة »

---

(١٦٠) المستصفى للغزالى ج ٢ ص ٢٣٠ حيث يقول : « أعلم انا نعنى بالعلة فى الشرعيات مناط الحكم أى ما أضاف الشرع الحكم اليه وناطه به ونصبه علامة عليه » ٠ وراجع أصـــول الفقه للأستاذ الشيخ أبى زهرة ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ ٠ وأصـــول الفقه للأستاذ الشيخ خـــلاف ص ٦٨ — ٧١ ٠

أو « أن العلة هى مناط الحكم » وان العلة هى مناط القياس(١٦١) — فالسفر فى رمضان مثلا علة أو سبب يجيز الفطر حتى وان انتفت الحكمة وهى المشقة ، وكذلك الشأن فى الشفعة وان انتفت المضرة (كما قدمنا)(١٦٢) ٠

الرأى القائل بدوران الحكم الشرعى مع الحكمة : نجد علمـــاء الأصول مختلفين حول التعليل بالحكمة ، أى حول ما اذا كن الحكم الشرعى يدور — أم لا يدور — مع حكمته وجودا وعدما ٠

فنجد البعض يجيز ذلك ، لا سيما اذا لم يكن هناك نص (فى القرآن أو السنة) على العلة ، وهم يقولون بذلك استنادا الى أنه « اذا جاز التعليل بالتابع جاز التعليل بالمتبوع بل كان أولى »(١٦٣) اذ أنه اذا كانت الأحـــكام تناط بالعلة ، فذلك لأنه « تتحقق فيها الحكمة فى أكثر الأحـــوال لا فى كل الأحوال » ، ولكن الحكمة كثيرا ما تكون غير ظاهرة بخلاف العلة فهى — طبقا لتعريفها — « وصف ظاهر منضبط » ، ومن ذلك يرى أن العلة تعد بمثـــابة تابع للحكمة التى هى المتبوع — ولذلك وجدنا أحد كبار علماء الأصول وهو الامام الآمدى أنه « اذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة جاز التعليل بها » ٠

ويرى الامام القرافى وابن الهمام جواز التعليل بالحكمة ، وأن الوصف الظاهر (أى العلة) هو تابع للحكمة عند التعليل(١٦٤) ٠

---

(١٦١) يعرف القياس بأنه « الحاق واقعة لا نص على حكمهـــا الشرعى بواقعة ورد نص (فى القرآن أو السنة) بحكمها ، وذلك فى الحكم الذى ورد به النص لتساوى الواقعتين فى علة الحكم » ٠ مثلا يحرم قاتل الموصى من استحقاق ما أوصى به اليه ، قياسا على حرمان الوارث من الارث اذا قتل مورثه ، عملا بالحديث : « لا يرث القاتل » (أصول الفقه) للأستاذ الشيخ خلاف ص ٣١٨ ٠

(١٦٢) أصول الفقه للأستاذ الشيخ ابى زهرة ص ٢٥٠ ٠

(١٦٣) رسالة تعليل الأحكام ص ١٣٩ ٠

(١٦٤) أصول الفقه للأستاذ الشيخ أبى زهرة ص ٢٣٨ — وراجع رسالة تعليل الأحكام ص ١٣٧ — وراجع ص ١٣٣ حيث ورد ما نصه .

« قال القرافى فى مختصر التنقيح « يجوز التعليل بالحكمة » ثم قال : « والحكمـة هى التى لأجلها صار الوصف علة كذهاب العقل الموجب لجعل الاسكار علة » ، ويقـــول المؤلف (المرجع السابق ص ١٣٣) : « وابن الهمام فى تحريره يصرح فى عدة مواضـــع بأن العلة الحقيقية للحكم هى الأمر الخفى المسمى حكمة ، وأن الوصف الظاهر مظنة العلة لا نفس العلة لكنهم اصطلحوا على اطلاق العلة عليه » ٠

ويقول المؤلف (ص ١٣١ من المرجع السابق) : « قال الاسنوى فى شرحه على المنهـاج (ج ٢ فى شروط العلة) : التعليل قد يكون بالضابط المشتمل على الحكمة ٠٠٠ الخ » ٠

خاتمة : الرأيان فى كفتى الميزان : التعليل بالحكمة أكثر تحقيقا لمقاصد الشرع ٠

هذا الرأى الثانى هو الذى نؤثر أن نأخذ به ، لأن الحكمة – كما قدمنا – (وكما يقول العالم الجليل الاستاذ الشيخ أبو زهرة)(١٦٥) تتحقق فى العلة « فى أكثر الأحوال لا فى كل الأحوال » ، ولقد جاز التعليل بالعلة ، لأنها – كما يظن فى الغالب – تتحقق الحكمة (أى المصلحة) فيها ، وكما يقولون بحق « اذا جاز التعليل بالتابع جاز التعليل بالمتبوع بل كان أولى » ٠

دفع اعتراض : ولا عبرة بما قد يعترض به البعض على هذا الرأى « بأن الحكمة قد تكون أحيانا غير ظاهرة أو غير « منضبطة » (على حد التعبير السائد لدى رجال الفقه) ، وأنها أمر تقديرى يختلف باختلاف الأشخاص » – آن مثل هذا الاعتراض يصح توجيهه كذلك أحيانا – فى رأينا – الى العلة ، فاذا كانت الحكمة من تحريم الخمر مثلا – كما يقال – هى « دفع الضرر عن الناس فى عقولهم وصحتهم ، وأن الضرر هنا أمر تقديرى مختلف باختلاف الأشخاص فجعل الاسكار سببا للتحريم العام بحيث يقاس عليه كل مسكر » ، فانه يمكن القول كذلك بأن الاسكار (وهو العلة) قد يكون أحيانا أمرا غير ظاهر وذلك بالنسبة للاشخاص الذين أدمنوا الشراب : وعلى كل حال فهناك من كبار علماء الأصول كالآمدى – كما قدمنا – من يرى أنه « اذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة جاز التعليل بها » ٠ ونجد من كبار علماء الفقه الاسلامى فى العصر الحديث – كالاستاذ الشيخ خلاف – من يرى « أن المصلحة تدور معها الأحكام وجودا وعدما »(١٦٦) ٠

والامام الغزالى يقول : « أن المصلحة هى التى توجب الحكم ، ولكن لما كانت سرا قد لا يطلع عليه علل بالوصف الذى هو مظنتها »(١٦٧) على أننا نجد علماء الأصول اختلفوا فى تعريف العلة(١٦٨) ٠

---

(١٦٥) أصول الفقه للأستاذ الشيخ أبى زهرة ص ٢٣٨ ٠

(١٦٦) مصادر التشريع الاسلامى مرنة (المرجع السابق) للأستاذ الشيخ خلاف ص٢٦٠ ٠

(١٦٧) المستصفى للامام الغزالى ج ٢ (الطبعه الأولى بالمطبعة الأميرية) ص ٣١٠ ٠

(١٦٨) رسالة تعليل الأحكام ص ١١٢ حيث ورد ما نصه : « ذهب علماء الأصول فى تعريف العلة مذاهب شتى كل يرسمها برسم يصور لنا عقيدته فى التعليل ٠٠٠ الخ » ٠

وراجع ص ١٢ – ١٢٨ (من المرجع السابق) حيث يذكر المؤلف التعاريف المختلفة للعلة ، وحيث يذكر لنا ان الامام الشاطبى يطلق تسمية « السبب » على ما اصطلح علماء =

التعليل بالحكمة (أو المصلحة) ودوران الأحكام معها — فى القرآن والسنة ، ولدى الصحابة والأئمة :

سار القرآن والسنة ، كما سار الصحابة والتابعون والأئمة على التعليل بالحكمة (أو المصلحة) بوجه خاص ، الى جانب التعليل بالعلة أحيانا ، فكثيراً ما رأينا الأحكام تدور حول المصالح .« ومناط الحكم أو الافتاء هو ما يترتب على الأمر من صلاح أو فساد » ، وهذه طريقة تختلف عن الطريقة التى سادت فيما بعد لدى علماء الأصول اللهم الا القليلين — حيث قصروا التعليل على العلة وجعلوها مناط الحكم الشرعى ومناط القياس .

القرآن : نجد القرآن فى مواضع كثيرة يأمر بالشىء مبينـــا ما فيه من من مصلحة أو ينهى عنه مبينا ما فيه من مفسده ، كقوله تعالى : « انما الخمر والميسر والانصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ، انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون » (المائدة : ٩٠ ، ٩١) .

السنة : وكذلك شأن السنة حيث نجدها فى كثير من الأحوال تبين ما يترتب على الحكم الشرعى من مصالح دنيوية أو أخروية — من ذلك نذكر مثلا ذلك الحديث الذى يبين فيه الرسول ما فى عدم الاعتدال فى العبادة ، والتطرف فيها من المضار فقد قال الرسول (- فيما رواه البخارى) لمن شكاه أهله بأنه يبالغ فى عبادته فيصوم نهاره ويقوم ليله : « انك اذا فعلت هجمت عينك ونفهت نفسك(١٦٩) ، وان لنفسك حقا ولأهلك حقا ، فصم وافطر وقم ونم » .

ونذكر ذلك الحديث المشهور المأثور عن الرسول حين اشتد المرض بسعد بن أبى وقاص ، وقد جاء الرسول يعوده ، فاستشار الرسول أن يوصى بثلثى

= الأصول بتسميته « العلة » ، ويطلق تسمية « العلة » على ما اصطلح الاصوليون على تسميته « الحكمة » (أو المصلحة) — يراجع « الموافقات » للشاطبى ج ١ ص ٢٦٥ حيث يقـــول : « السبب ما وضع شرعا الحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم ، كما كان حصول النصاب سببا فى وجوب الزكاة ... أما العلة فالمراد منها الحكمة والمصالح ... الخ » ثم يقول : « فعلى الجملة العلة هى المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها لا مظنتها ، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة ، منضبطة أو غير منضبطة — كان ذلك نقلا عن رسالة تعليل الأحكام ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

(١٦٩) « هجمت عينك » أى غارت وضعف بصرها — و « نفهت نفسك » أى كلت وأعيت .

ماله ، وليس له الا ابنة واحدة . فأجابه الرسول : « الثلث ، والثلث كثير : انك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس » فهنا نجد الرسول يبين له الحكمة فيما يراه ، وما يلحق بالورثة من ضرر اذا أوصى سعد بثلثى ماله(١٧٠) .

الصحابة : وقد سار الصحابة على ذلك النهج الذى سار عليه الرسول من تعليل الأحكام ببيان أسبابها لدى الحاجة ، « فكان عمادهم فى العلل المصلحة أو الحكمة ، وهى ما ترتب على الفعل من نفع أو ضرر ، ولم يسيروا وراء الأوصاف الظاهرة ، وفيه رد على منع التعليل بالحكمة ، وكان من نتيجة تعليلهم هذا أن غيروا بعض الأحكام تبعا لتغير المعنى الذى لأجله شرع الحكم ، وفى هذا رد على من منع تبدل الأحكام بتبدل المصالح ، والوقوف عند المنصوص وان أصبح لا يحصل المقصود منه ، أو لحق الناس من أجله الحرج والمشقة »(١٧١) .

عصر التابعين والأئمة (١٧٢) : لم تختلف طريقة التابعين والأئمة عن طريقة السلف من الصحابة ، ولقد سبق لنا أن أشرنا الى أن التابعين اذا كانوا ازاء أحكام جاءت بها النصوص مطلقة أو عامة وتبينوا أن العمل بهذا الاطلاق أو العموم لا تتحقق معه المصلحة رأيناهم يعملون بما تقضى به المصلحة ، وان أدت الى تقييد النص أو تخصيصه أو ترك لظاهره »(١٧٣) .

خلاصة ما تقدم : اننا نجد فى القرآن والسنة ، وفيما روى عن الصحابة والتابعين والأئمة الكثير من التعليل بالحكمة ، ومن تعدية الحكم من المنصوص عليه (أى من الأصل أو المقيس عليه) الى الفرع (أو المقيس) ، وأن الحكم

---

(١٧٠) راجع رسالة تعليل الأحكام ص ٢٣ — ٣٤ حيث يذكر المؤلف العديد من الأمثلة.

(١٧١) رسالة تعليل الأحكام ص ٧١ — وراجع للأستاذ الشيخ خلاف « مصادر التشريع الاسلامى مرنة » ص ٢٦٦ حيث يقول : « كل ما وقع للمسلمين فى عهد الصحابة شرعوا أحكامه باجتهادهم ... وما فوتوا على الناس مصلحة لأنه لم يقم دليل شرعى على اعتبارها » .

(١٧٢) يلاحظ أن الأئمة الأربعة الكبار يعدون من طائفة « أتباع التابعين » (راجع تاريخ الفقه الاسلامى للأستاذ محمد يوسف موسى) طبعة ١٩٥٨ ص ١٥٦ .

(١٧٣) رسالة تعليل الأحكام ص ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٨ — وأصول الفقه للأستاذ الشيخ بدران أبو العينين بدران . طبعة ١٩٦٩ ص ٢٦٢ — ٢٦٩ .

الشرعي يدور مع حكمته وجودا وعدما . ذلك كان الشان في عصور الاجتهاد قبل ظهور علماء الأصول ، وقفل باب الاجتهاد . أن الأخذ بهذه الطريقة مما يسهل مسايرة الشريعة لمصالح الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة ، وكان الأخذ بها في تلك العهود التي أشرنا اليهـــا في مقدمة العوامل التي رفعت للشريعة شأنها ، أو ـ على حد تعبير أحد علماء الشريعة ـ « كانت من نتيجة ذلك أن سارت الشريعة بالمنطوين تحت لوائها الى حيث سعادتهم »(١٧٤) .

ولكن الأمر تغير بعد تلك العهود ، وبعد نشأة علم الأصول ، وذلك على أيدي علماء الأصول (علم أصول الفقه) .

علماء الأصول وطريقتهم في التعليل « بالعلة » وسبب هذه الطريقة :

كان التعليل في العهود التي أشرنا اليها بناء على الحكمة (أو المصلحة) ، ولكن علماء الأصول جاءوا بطريقة أخرى : هي التعليل بالعلة ، وهذه كانت طريقة التعليل الســـائدة لديهم ، في حين نجدهم قد اختلفوا ازاء التعليل بالحكمة (أو المصلحة)(١٧٥) .

لقد ادعى علماء الأصول (أو « الأصوليون » كما يطلق عليهم أحيانا) أن ما أصلوه هي أصول الأئمة أنفسهم مأخوذة من تفريعاتهم ، ولكن الواقع أن الأصول التي وضعها الأصوليون قد اختلفت عن طريقة الأئمة(١٧٦) .

فما سبب ذلك ؟ ـ يرجع ذلك أولا الى ما سبق لنا ذكره عن خفاء الحكمة وعدم انضباطها أحيانا ، الأمر الذي قد يفتح الباب أمام التشريع أو الافتاء بدافع من الأهواء التي يمكن أن تتستر بستار ذلك الأمر الخفي ـ فيما يقولون ـ وهو حكمة التشريع ، لذلك رأوا أن يكون مدار الحكم الشرعي ذلك الوصف

---

(١٧٤) رسالة تعليل الأحكام ص ٦ .

(١٧٥) راجع ما سبق لنا ذكره عن الامام القرافي والاسنوي وابن الهمام .

(١٧٦) تعليل الأحكام ص ٩٤ .

ونلاحظ أن مخالفة العلماء لأئمتهم لم تكن مقصورة على هذا الميدان فحسب ، فقد نهى الأئمة ـ كما هو معروف ـ عن تقليدهم وعن الجمود على آرائهم والتعصب لهم ولها ، ومع ذلك فان أولئك العلماء من الأتباع لم يميلوا عما نهاهم أئمتهم عن الميل اليه (وقد كتبنا في ذلك تفصيلا في كتابنا « مبادىء نظام الحكم في الاسلام » وكتابنا « أزمة الفكر السياسي الاسلامي »

الظاهر المنضبط وهو العلة ، وذلك ليدفعوا عن أنفسهم تهمة التشريع بالهوى . لا سيما أن هؤلاء الأصوليين كانوا — في غالبيتهم — من المقلدين (أى غير المجتهدين) المتعصبين لأئمتهم ، فأرادوا ضبط الأقيسة التى نقلت عن أئمتهم بضوابط ليسهل عليهم السير على نهجها والمحافظة على سلامة مذاهب أولئك الأئمة حتى يكونوا بمأمن من الخطأ في الاستنباط والتخريج كما قال امام الحرمين (المتوفى عام ٤٧٨ هـ)(١٧٧) — ونلاحظ أن الفقهاء القدامى استندوا الى مثل هذه الحجة لقفل باب الاجتهاد فى أواخر القرن الرابع الهجرى(١٧٨) .

ويقول الامام القرافى — بصدد ما ذكرناه عما صنعه أولئك الأصوليون : « أن هذا الخوف فى محله ، ولكنه لم يق الأمة من أهواء الحكام كما ينبغى ، اذ كان يوجد فى عهد كل ظالم من علماء السوء من يمهد له الطريق ، ولو لبعض ما يريد من اتباع الهوى(١٧٩) .

وسائل تحقيق المصلحة ومسايرة الشريعة لمصالح الناس :

الى جانب ما ذكرناه من المبادىء والوسائل الشرعية لتحقيق المصلحة بمراتبها المختلفة ، فان ثمة كذلك وسائل أخرى هى بعض ما يطلق الأصوليون عليها « أدلة الأحكام الشرعية » ، وهى تهدف كذلك الى العمل على مسايرة الشريعة لمصالح الناس بحيث تغدو صالحة لكل زمان ومكان ، تلك الوسائل الأخرى التى نعنيها تتلخص فيما يلى :

---

(١٧٧) البرهان لامام الحرمين (مخطوط بدار الكتب بالقاهرة برقم ٧١٤) ص ٢٣٣ — راجع فى ذلك رسالة تعليل الأحكام ص ٤ ، ١٥٢ ، ١٩٣ .

(١٧٨) راجع لزيادة التفصيل كتابنا مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ص ٣٢٤ وما بعدها .

(١٧٩) تفسير المنار ج ٧ ص ١٩٧ .

ولقد كان الامام الغزالى شديد الحذر فى فتح باب المصالح خشية أن تتستر الأهواء والشهوات ، للدخول من هذا الباب ، فتسير الأحكام وفق الأهواء ، لا وفق مقاصد الشريعة الغراء — راجع : رسالة نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي ص ٨ ، ٩ ، ومن أجل ذلك رأينا الغزالي يشترط في المصلحة شروطا أخرى (كما قدمنا) .

الاستحسان ، والعرف ، وسد الذرائع(١٨٠) — ونقتصر هنا على الاشارة اليها مجرد اشارة ، في وجيز من العبارة(١٨١) .

١ — الاستحسان : هناك حالتان يؤخذ فيهما بما يطلق عليه الاستحسان:

الحالة الأولى : حين يراد ملافاة ما يحتمل أن يؤدى اليه القياس أحيانا من تفويت مصلحة ، فنعدل في هذه الحالة عن الأخذ بالقياس الى الأخذ بالحل أو الحكم الذى تقضى به المصلحة(١٨٢) .

الحالة الثانية : اذا أدى تطبيق قاعدة تشريعية كلية (أى قاعدة عامة) الى تفويت مصلحة أو الى احداث ضرر في حالة معينة من الحالات ، فنعدل عن تطبيق هذه القاعدة العامة في هذه الحالة المعينة ، أى أننا نعمل على استثناء هذه الحالة من تطبيق تلك القاعدة العامة ، نزولا على ما تقضى به المصلحة(١٨٣) .

٢ — العرف : حسبنا أن نذكر بصدد العرف أن شأنه شأن الإستحسان والمصالح المرسلة — على حد تعبير علماء الشريعة — « لا يعتبر إلا تبعا لمصلحة

---

(١٨٠) ومن تلك الوسائل (أو « أدلة الأحكام الشرعية ») نجد بداهة « المصالح المرسلة » ولكننا سبق أن تكلمنا عنها الى جانب مبدأ نفي الحرج ، ومبدأ الضرورة ، وهي جميعا — كما قدمنا — من صور ما يطلق عليه « المصلحة » .

(١٨١) ومن أراد زيادة التفصيل فليرجع إلى كتب أصول الفقه ، وفي مقدمتها مؤلفات العالمين الجليلين الأستاذ الشيخ خلاف والأستاذ الشيخ أبي زهرة .

(١٨٢) وفي هذه الحالة يقال أننا عدلنا عن القياس الجلي ، وأخذنا بالقياس الخفي ، ويذكر لذلك مثال شهير ، وهو اذا وقف الواقف أرضا زراعية يدخل حق المسيل وحق الشرب وحق المرور في الوقف تبعا ، دون ذكرها ، وذلك بالاستحسان لأن الهدف من الوقف انتفاع الموقوف عليهم ، ولا يكون الانتفاع بالأرض الزراعية الا بالشرب والمسيل والطريق ، فتدخل في الوقف دون ذكرها ، لأن هدف الوقف لا يتحقق الا به ، فهنا نجد أننا قد عدلنا عن قياس الوقف بالبيع ، وهو القياس الطبيعي (وهو الذي يطلق عليه : القياس الجلي) وقسناه بالاجارة وذلك حتى تتحقق المصلحة ، أي ذلك الهدف (وهذا هو القياس الخفي) — راجع في ذلك أصول الفقه للأستاذ الشيخ خلاف ص ٨٧ .

(١٨٣) مثال ذلك أنهم حكموا بارث المرأة التى طلقها زوجها في مرض موته ، مع أن الأصل (أي القاعدة الكلية) انتهاء الارث بانتهاء العلاقة الزوجية (الطلاق) لزوال الموجب للميراث وهو الزوجية .

راجع « الاجتهاد بالرأى » للأستاذ الشيخ خلاف (طبعة ١٩٥٠) ص ٧٧ .

راجحة »(١٨٤) ، فهو يعد من مظاهر مسايرة التشريع الاسلامى لمصالح الناس ، بل أنه ليعد فى حقيقة أمره وفى أغلب صوره — كما يرى المراغى — مجرد تطبيق لأحد المبادىء العامة التى تقوم عليها الشريعة الاسلامية ، ذلك هو المبدأ الموجب لنفى الحرج(١٨٥) .

والواقع أن الضرورة — أو ما فى حكمها كالحاجة — قد تكون باعثا على تكوين العرف ، فكثير من الأعراف ينبنى على أساس من المشقة تستوجب التيسير فى الحكم الشرعى ، وعندئذ يكون العرف سببا من أسباب اباحة الفعل أو تغير الحكم الشرعى ، لأن فى عدم اعتبار العرف حرجا عظيما على الناس « ولهذا قال العلماء فى شروط المجتهد انه لابد فيه من معرفة عادات الناس »(١٨٦) .

تخصيص النص بالعرف : ونظرا لأن العرف — كما قدمنا — هو دليل الضرورة أو الحاجة فانه يصح له أن يخصص النص (الوارد فى القرآن أو السنة) اذا كان النص عاما ، وذلك يعنى أن للعرف أن يخالف النص فى بعض أجزائه ، مثال ذلك أن النص ورد من الشارع فى نهى الانسان عن أن يبيع ما ليس عنده ، ولكن الفقهاء أجازوا عقد الاستصناع ، لأن العرف جرى به ، مع أن النص يشمل الاستصناع من حيث النهى عنه ، لأنه بيع ما ليس عند الانسان ، فهنا عمل بمقتضى النص فى غير الاستصناع وعمل بالعرف فى الاستصناع(١٨٧) .

---

(١٨٤) راجع للأستاذ العالم الجليل الشيخ على الخفيف : « محاضرات فى أسباب اختلاف الفقهاء (طبعة ١٩٥٦) ص ٢٥٨ حيث يقول : « ان أساس العرف هو مراعاة المصلحة » .

(١٨٥) الاجتهاد فى الاسلام للمراغى ص ٥١ .

(١٨٦) رسائل ابن عابدين ج ٢ ص ١٢٥ — راجع فى ذلك رسالة نظرية الضرورة الشرعية للدكتور الزحيلى (المرجع السابق) ص ١٢٥ ، ١٦٩ ، ١٧٠ .

(١٨٧) « العرف فى الفقه الاسلامى » — بحث للأستاذ الشيخ عمر عبد الله (أستاذ ورئيس قسم الشريعة الأسبق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) ص ١٠ — وراجع « الاجتهاد فى الاسلام » للأستاذ الأكبر الشيخ المراغى حيث يقول (ص ٩) : « حكم بعضهم العرف فى تخصيص النصوص الصريحة دفعا للحرج » .

٣ ـ سد الذرائع :

تعريف : « الذريعة ـ لغة ـ هى الوسيلة التى تؤدى الى غاية معينة ، والمراد هنا الوسيلة التى تؤدى الى حدوث مفسدة ، و « سدها » هو الحيلولة دون حدوثها فالمقصود اذا « بسد الذرائع » هو تحريم الوسيلة التى تؤدى الى مفسدة ، فوسيلة المحرم محرمة(١٨٨) .

وقاعدة « سد الذرائع » مأخوذة من استقراء نصوص الشريعة ، وهى ـ كما يقول العلماء ـ « أصل فى الفقه الاسلامى أخذ به الفقهاء جميعا ، وقد اختلفوا فى مقداره ، ولم يختلفوا فى أنه أصل مقرر ثابت » ـ ويترتب على هذه القاعدة منع المباحات التى يتذرع بها الى مفاسد ومحظورات ، كما يترتب عليها اباحة ارتكاب اثم اذا كان ارتكابه وسيلة لدفع اثم أو فساد أكبر .

ويقول الأستاذ الأكبر الشيخ تاج ـ فى ختام الباب الذى جعل عنوانه : « سد الذرائع » ـ : « أن هذا الباب هو من أعظم الأبواب التى تدخل منها السياسة الشرعية للعمل على اصلاح شئون الأمة »(١٨٩) .

القيود أو الشروط الواجب توافرها للأخذ بقاعدة « سد الذرائع » أهمها ما يلى :

أولا : أن يؤدى الفعل المشروع الى مفسدة .

ثانيا : اذا كان الفعل المشروع ينطوى على مصلحة فانه يشترط فى تلك المفسدة أن تزيد على هذه المصلحة ، أو بالأقل أن تكون مساوية لها ، عملا بقاعدة « درء المفاسد مقدم على جلب المصالح »(١٩٠) .

أما اذا كانت مصلحة الفعل المشروع تزيد على المفسدة فان الفعل لا يمنع(١٩١) .

---

(١٨٨) السياسة الشرعية للأستاذ الأكبر الشيخ تاج ص ٦٨ .

(١٨٩) أصول الفقه للأستاذ الشيخ أبى زهرة ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ ـ والسياسة الشرعية (المرجع السابق) ص ٦٨ وما بعدها وص ٧٦ .

(١٩٠) الموافقات للشاطبى ج ٤ ص ١٩٦ .

(١٩١) الفروق للامام القرافى (طبعة دار احياء الكتب العربية) ص ٣٣ ـ وراجع فى ذلك « رسالة : نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى » (المرجع السابق) ص ٢٠٢ ـ ٢١٩ .

أمثلة : أهم ما يذكر لهذه القاعدة من الأمثلة ما يلى :

١ ـ نهى الرسول عن قطع يد السارق ـ ابان الحرب ـ للحيلولة دون التحاقه بالمشركين ٠

٢ ـ نهى الرسول عن الاحتكـــار اذ قال « لا يحتكر الا خاطىء » ، لان الاحتكار ذريعة الى أن يضيق على الناس ٠

٣ ـ دفع المسلمين مالا لدولة محاربة دفعا لأذاها ، اذا لم يكن لجماعة المسلمين قوة يستطيعون بها حماية أنفسهم ، فدفع مال للمحارب محرم لما فيه من تقوية له وفى ذلك ضرر بالمسلمين ، ولكنه أجيز اذا تحققت فى ذلك مصلحة لهم ترجح على تلك المضرة ٠

٤ ـ الرشوة لدفع الظلم اذا لم يكن مستطاعا دفعه الا بها ، ولقد أجازها كثير من الحنابلة والمالكية (وفى مقدمتهم الامام الشـــاطبى) اذا كان الذى يطلبه دافع الرشوة حقا من الحقوق لا ريب فيه ولا اختلاف عليه ، ولم تكن هناك وسيلة أخرى للوصول الى ذلك الحق(١٩٢) ٠

٥ ـ وأخيرا روى ابن القيم عن شيخه الامام ابن تيمية يقول : « مررت أنا وبعض أصحابى فى زمن حكم التتار بقوم منهم (أى من التتار) يشربون الخمر ، فأنكر عليهم من كان معى ، فانكرت عليه وقلت له : انما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ٠ وهؤلاء تصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبى الذرية وأخذ الأموال فدعوهم وخمرهم(١٩٢ مكرر) ٠ ويصح أن يعد هذا المثال تطبيقا لقاعدة : « يختار أخف الضررين »

مراعاة روح الاعتدال والأخذ بسنة التدرج فى التشريع

رأينا أن نجمع بين هاتين السنتين أو الطريقتين لما بينهما من اتصـــال وثيق ، والواقع أن ثانيتهما يصح اعتبارها صورة من صور أولاهما ٠

---

(١٩٢) الموافقات للشاطبى ج ٢ ص ٣٥٢ ـ وكان ذلك نقلا عن « أصول الفقه » للأستاذ الشيخ أبى زهرة ص ٢٨٩ و ٢٩٣ و ٢٩٤ ٠ [illegible]

(١٩٢ مكرر) اعلام الموقعين لابن القيم ج ٣ ص ٣ و احياء علوم الدين للغزالى المجلد الثانى ج ٧ ص ٢٦ وما بعدها ٠

فأولا – روح الاعتدال :

(أ) **الاسلام وروح الاعتدال** : أحكام الاسلام تسودها روح الاعتدال فهى تنبذ النظر وتحبذ التوسط بين الأطراف ، وقد وردت الكثير من الآيات القرآنية فى مواضع مختلفة تشير الى هذه الروح ، بل تشيد بها ، أى بذلك التوسط ، منها قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » (البقرة : ١٤٣) . أى طابعها الاعتدال(١٩٣) .

ولقد نهى الرسول بعض الصحابة عن التطرف فى التعبد : عن المبالغة فى الصلاة والصيام ، فقد كان منهم (فيما رواه البخارى) – مثل عبد الله ابن عمرو – من أدام صيام النهار وقيام الليل ، فنهاهم الرسول عن ذلك وقال لهم « انى أخشاكم لله ، ولكنى أصوم وأفطر ، وأصلى وأنام ، وأتزوج النساء » . ولقد بين الرسول ان ارهاق النفس بالعبادة ليس مما يطلبه الاسلام ، وأن الشاق من الأعمال لا يمكن المثابرة على احتماله طويلا ، لذلك روى عنه أنه قال : « عليكم من الأعمال بما تطيقون » ، كما روى عنه قوله : « ان هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق ، ولا تبغضوا الى أنفسكم عبادة الله »(١٩٤) .

ويرى بعض العلماء أن « وسطية الاسلام » تلتقى فى معناها أو تتقارب مع « مثالية الاسلام » فقد فسروا معنى « أمة وسطا » الواردة فى تلك الآية بأمة مثالية اذا اتبعت شريعة الله وقامت بحقها .

وتتمثل روح الاعتدال أو تلك « الوسطية » أو النزعة المثالية فى

---

(١٩٣) « وسطية الاسلام » للأستاذ الشيخ محمد محمد المدنى (عميد كلية الشريعة الأسبق بجامعة الأزهر) ص ٧ ، ٨ ، ١٣ ، ٢٠ ، ٢٨ حيث يضيف المؤلف الى تلك الآيات الدالة على روح الاعتدال قوله تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط » ، وقوله : « يأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله ... وكلوا مما رزقناكم حلالا طيبا ... » (المائدة : ٨٧ ، ٨٨) ، وفى ذلك يقول الشيخ المدنى : ان القرآن الكريم يقرر بهذا مبدأ من أهم المبادىء الاسلامية التى جعل الله بها المسلمين أمة وسطا . ذلك المبدأ هو مراعاة حق الفطرة الانسانية والنهى عن سلوك السبيل التى سلكها أهل الأديان السابقة أو بعض الفلاسفة من تعذيب النفس وحرمانها من الأخذ بما يلائم الفطرة ويحقق المتاع الجسمى الطبيعى ، فالقرآن الكريم يبطل هذا فى قوة وحزم » .

(١٩٤) أصول الفقه للأستاذ الشيخ أبى زهرة ص ٣٧٨ .

الاسلام فى أنه وسط بين الروحانية والمادية ، أو بعبارة أخرى فى أنه جمع بينهما فلم يقتصر فحسب على صفاء الروح (أو الناحية الروحانية) ويدعو الى الرحمة واللين والتسامح والعفة والزهد كما فعلت بعض الأديان السابقة (كالبوذية والهندوكية والمسيحية) ، وانما عنى الاسلام كذلك بالجانب المادى ، فليس فى الاسلام عبادة تنطوى على الرهبنة واعتزال الدنيا والابتعاد عن ملذات الجسد ومتع الحياة ، وانما يعمل الاسلام على تهذيب غرائز الجسد وشهواته ، فان الله تعالى يقول : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » (القصص : ٧٧) ، ويقول : « يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين »(١٩٥) (الأعراف : ٣١) .

ان **التصوف** الذى يدعو الى الزهد فى الحياة ليس من الاسلام ، فلقد كان دخيلا على الاسلام ذاته ، خارجا على خصائصه وصفاته(١٩٦) .

فالتصوف الصحيح ــ لدى المسلمين ــ لا يدعو الى التواكل والزهد فى الدنيا ومتاعها ، « ان الدنيا الممقوتة » عند صوفية الاسلام ــ كما يقول الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود ــ انما هى الدنيا التى تشغل وتلهى وتستعبد ، انها الشهوات والأهواء ، انها اللعب واللهو والغفلة عن الله ، أما امتلاك المال واقتناء العقار ، والثراء عريضا أو غير عريض ، فلا مانع منه عند الصوفية اذا خلا من المضار(١٩٧) .

---

(١٩٥) راجع بحثا بعنوان : « الفقه الاسلامى بين المثالية والواقعية » للأستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبى (أستاذ ورئيس قسم الشريعة السابق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) منشور بمجلة الحقوق (التى يصدرها أساتذة كلية حقوق الاسكندرية) العدد الأول والثانى من السنة (١٩٥٩/١٩٦٠) ص ١٢٥ ــ وراجع المقال القيم الذى نشره الأستاذ الدكتور بدوى عبد اللطيف عوض (مدير جامعة الأزهر) بعنوان « وسطية الاسلام » فى صحيفة الأهرام عدد ١٩٦٩/١١/١٦ (فى صفحة رمضان) .

(١٩٦) « الشخصانية الاسلامية » للدكتور محمد عزيز الحبابى (عميد كلية الآداب والعلوم الانسانية بجامعة محمد الخامس بالمغرب) طبعة دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٩ ص ١٢٠ حيث يقول المؤلف : « فبما أن مصدر التصوف غير اسلامى فقد غير الروح الأصلية للاسلام » .

(١٩٧) راجع للامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود كتابه : « أبو الحسن الشاذلى ــ الصوفى المجاهد » طبعة القاهرة ١٩٦٧ (فى مجموعة « أعلام العرب ») ص ١٣٤ .

وكذلك فان **نزعة التعصب** ليست من الاسلام ، سواء كان ذلك التعصب عائليا أو قبليا ، أو تعصبا مذهبيا ، أو تعصبا دينيا ·

١ ــ ففيما يتعلق بالتعصب العائلى أو القبلى حسبنا أن نشير الى الوثيقة السياسية التى أعلنها الرسول عقب وصوله الى المدينة ، وكان من الأسس التى تشتمل عليها : « فض المنازعات الداخلية بالوسائل السلمية ، والاعراض عن مبدأ التعصب العائلى والقبلى »(١٩٨) · ولقد كان الشعور القوى لدى العربى فى الجاهلية ــ قبل الاسلام ــ هو شعور الفرد بانتسابه الى قبيلته ، لا بانتسابه الى أمة عربية ، أو الى آية عقيدة دينية ، فلما جاء الاسلام تكون العرب أمة ، على أن الروح القبلية ظلت آثارها باقية رغم ذلك فى صدر الاسلام(١٩٩) ·

٢ ــ أما فيما يتعلق ببعد الاسلام عن نزعة التعصب الدينى فحسبنا هنا أن نعيد الى ذاكرة القراء ما سبق لنا ذكره من أن الدولة الاسلامية ــ رغم قيامها على أساس عقيدة دينية لا على أساس القومية أو أية نزعة عنصرية ــ قد كفلت وهى فى بداية نشأتها لم تتوطد بعد آركانها ، ثم فيما بعد حين قوى وامتد سلطانها ــ كفلت لغير المسلمين في بلادها من الحقوق والحريات ، وأبدت فى سياستها ومعاملتها اياهم من صور التسامح والرفق والعدالة ما لا يتراءى مثلها فى مرآة التاريخ فى أى عصر آخر من عصور التاريخ ، مما شهد به غير القليل من المؤرخين الغربيين والمستشرقين مثل السير توماس أرنولد ، ودرابر ، والدكتور جوستاف لوبون(٢٠٠) ·

---

(١٩٨) راجع « مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة » جمع وتحقيق الدكتور محمد حميد الله الحيدر آبادى ص ١٥ ، ٢١ (طبع بالقاهرة عام ١٩٥٦) ــ وكان ذلك نقلا عن رسالة الدكتور صلاح الدين دبوس عن « الخليفة : توليته وعزله » (المرجع السابق) ص ١٨ ، ١٩ الهامش ·

(١٩٩) راجع ضحى الاسلام للأستاذ الكبير أحمد أمين (الطبعة الخامسة ١٩٥٦) ص ١٨ ــ ٢١ ·

(٢٠٠) راجع تفصيل ذلك فى النبذة التى كان موضوعها « الرد على اتهام الشريعة (أو الاسلام) بعدم المساواة بين المسلمين وغير المسلمين » فى « المبحث الثانى » (رقم ٥) ·وسوف نعود لبيان ذلك بتفصيل أوفى ــ فى « المطلب الثانى » من هذا المبحث (الثالث) بصدد مناقشة الآراء المختلفة ·

وحسبنا أن نضيف هنا الى ما تقدم ذلك الحديث الذى رواه عدة من أبناء الصحابة وهو قول الرسول : « من آذى ذميا فأنا خصمه »(٢٠١) :

ونذكر كذلك أنه كان من الأسس التى اشتملت عليها تلك الوثيقة السياسية (التى أشرنا اليها) والتى أعلنها الرسول عقب وصوله الى المدينة (وكان غير المسلمين فى المدينة من اليهود) ما نصه : « اليهود أحرار فى علاقاتهم الشخصية وفى معتقداتهم الدينية لا يجبرون على الدخول فى الاسلام »(٢٠٢) .

ويذكر المستشرق والمؤرخ البريطانى السير أرنولد Arnold عن غزو العرب — فى عهد عمر بن الخطاب — لبلاد الشام الخاضعة للرومان فى ذلك الحين ، فيقول : « ولما بلغ الجيش الاسلامى وادى الأردن ، وعسكر أبو عبيدة فى مكان ما ، كتب الأهالى المسيحيون فى هذه البلاد الى العرب يقولون : « يا معشر المسلمين أنتم أحب الينا من الروم ، وان كانوا على ديننا ، أنتم أوفى لنا وأرأف بنا وأكف عن ظلمنا وأحسن ولاية علينا ، ولكنهم غلبونا على أمرنا »(٢٠٣) .

ومما ذكره العالم الاجتماعى الفرنسى (الدكتور جوستاف لوبون Le Bon) عن فتح العرب لمصر فى عهد خلافة عمر : « انه مما ساعد على طبع المصريين بالطابع العربى طغيان الرومان واستبدادهم بالمصريين مما جعلهم (وهم اذ ذاك من القبط) يرقبون الخلاص من ذلك الاستبداد حتى على أيدى جنوب العرب المسلمين »(٢٠٤) .

---

(٢٠١) الوحى المحمدى (الطبعة الرابعة ١٣٦٦ هـ — ١٩٤٧ م) للسيد محمد رشيد رضا ص ٢٤٥ .

(٢٠٢) راجع مؤلف الدكتور محمد حميد الله الحيدر آبادى (المرجع السابق) ص ١٥ ، ٢١ .

(٢٠٣) ثم يضيف المؤلف : « وأغلق أهل حمص أبواب مدينتهم دون جيش هرقل وأبلغوا المسلمين أن ولايتهم وعدلهم أحب اليهم من ظلم الاغريق وتعسفهم ... الخ » — راجع « الدعوة الى الاسلام » تأليف السير أرنولد (أستاذ التاريخ بجامعة لندن) ترجمة الدكتورين حسن ابراهيم وعبد المجيد عابدين ، ص ٥٣ .

(٢٠٤) القومية المصرية الاسلامية للدكتور ابراهيم جمعة (طبعة ١٩٤٤) ص ٤٦ ، ٤٧ .

٣ ـ أما عن التعصب المذهبى ، أى تعصب اتباع المذاهب الأربعة لآراء أو مذاهب أئمتهم فحسبنا أن نذكر أن من أعجب الظواهر التى يشهدنا عليها تاريخ الفقه الاسلامى أن نجد ـ منذ أواخر القرن الرابع الهجرى ـ جمودا وتقليدا أى تعصبا لمذاهب الأئمة الأربعة الكبار من ناحية ، بينما نجد من ناحية أخرى استنكارا من أولئك الأئمة لذلك التقليد أو التعصب لمذاهبهم ، مما يؤدى الى الجمود(٢٠٥) .

فلقد كان كل امام لا ينشد الا الحق والصواب ، لذلك كنا كثيرا مانجد أحدهم يميل عن رأيه الى رأى مخالفه اذا تبين له أن الحق والصواب الى جانب رأى غيره ، فكان الأئمة أنفسهم يعترفون بجواز الخطأ عليهم وبجواز أن يكون هناك حديث لم يصل الى علمهم ، فكان مما يؤثر عن غير واحد منهم قوله : « اذ صح الحديث فهو مذهبى واضربوا برأيى عرض الحائط »(٢٠٦) . حتى الامام بن حنبل الذى يعد مذهبه ـ فيما يرى بعض العلماء ـ قليل الاجتهاد ، بل وأقل المذاهب الكبرى الأربعة من حيث الاجتهاد أو اعمال الرأى(٢٠٧) ،

نقول اننا نجد حتى الامام ابن حنبل ـ كما أثبت أخيرا أحد كبار العلماء (العالم الجليل الشيخ أبو زهرة) ـ لا يقل فى هذا المقام عن غيره من كبار الائمة ، فلقد كان يتعالى عن نزعة التعصب لرأى ولو كان رأيه ، فلقد « كان يتجه الى الدليل حيثما كان ، لا يمنعه منه رأى سابق ولو كان ذلك الرأى صادرا عنه هو ، ولعل ذلك بعض الذى حفزه لأن ينهى عن كتابة فتاويه »(٢٠٨) .

---

(٢٠٥) راجع « أبو حنيفة ـ حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه » للأستاذ الشيخ أبى زهرة حيث يشير (بالطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ ص ٦) الى أن التعصب المذهبى قد ساد فى القرن الرابع الهجرى .

(٢٠٦) على أن ذلك لم يكن شأن بعض الفرق المذهبية الأخرى (كالخوارج والشيعة) فقد كان لكل من أصحاب هذين الفريقين تفسير خاص به يتعصب له ولا يحيد عنه ، وكان كل فريق منهما يعمل على تأويل النصوص بما يتفق مع رأيه مما أدى بهم الى التعسف فى تأويلها ، والخروج بالألفاظ عن مدلولها . راجع تاريخ التشريع الاسلامى للشيخ محمد الخضرى بك ، ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ ـ وراجع « التفسير والمفسرون » للدكتور الشيخ محمد حسين الذهبى ج ٣ (طبعة ١٣٨٢ ـ ١٩٦٢ م) ص ٩٨ ـ ١٠١ .

(٢٠٧) ضحى الاسلام للأستاذ أحمد أمين ج ٢ (طبعة ١٩٥٦) ص ١٥٦ .

(٢٠٨) ابن حنبل للأستاذ الشيخ أبى زهرة (المرجع السابق) ص ٣٥٨ .

ولقد كان يقول : « لا تقلدني ولا تقلد مالكا ولا الشافعي ولا الثوري ، وتعلم كما تعلمنا »(٢٠٩) .

ومما يذكر عن الامام مالك قوله : « انمـــا أنا بشر أخطىء وأصيب فاعرضوا قولي على كتاب الله وسنة رسوله » ، ولذلك وجدنا الامام مالك لم يوافق على ما أراده الخليفـــة العباسي من فرض كتـــاب « الموطأ » الشهير (للامام مالك) على مختلف البلدان الاسلامية(٢١٠) .

وكان الشـــافعي يقول : « اذا صح الحـــديث فاضربوا بقولي عرض الحائط » . وليس أدل على بعد الشافعي عن التعصب لمذهبـــه من أنه حين انتقل من العراق الى مصر حيث عاش خمسة أعوام اتخذ مذهبا جديدا يتلاءم مع عرف وظروف البيئة الجديدة ، وهنا نجده وقد ازداد تأثره بمدرسة أهل الرأى ، فأصبح يعرف للشافعي مذهبان : قديم وجديد ، فأما القديم فهـــو ما كتبه وقال به في العراق ، وأما الجـــديد فهـــو ما كتبـــه وقال به في مصر(٢١١) . ولقد كان العلماء الكبار من أئمة كل مذهب يختلفون فيما بينهم كما يختلفون مع امام مذهبهم (سواء كان أبا حنيفة أو الشافعي أو غيرهما) ، ولم يكن خلافهم مقصورا على الفروع فحسب ، بل كذلك في الأصول ، الأمر الذي يدل على بعد هؤلاء العلماء الكبار القليلين عن الجمود والتعصب لمذهب امامهم(٢١٢) . وكان الامام أبو حنيفة يقول : « هذا رأيي فمن جاء برأى خير منه قبلته »(٢١٣) .

---

(٢٠٩) ابن تيمية — حياته وعصره — آراؤه وفقهه للأستاذ الشيخ أبي زهرة (الطبعـــة الثانية سنة ١٩٥٨ م ص ٢١٧) .

(٢١٠) وقد استند مالك الى أن الصحابة اختلفوا في الفروع وتفرقوا في مختلف البلدان ، ولدى كل منهم علم وأحاديث يعتقد صحتها .

(٢١١) ضحى الاسلام (المرجع السابق) ج ٢ ص ٢٣١ .

(٢١٢) أبو حنيفة للأستاذ الشيخ أبي زهرة (المرجع السابق) ص ٢٣٢ .

(٢١٣) ابن تيمية للأستاذ الشيخ أبي زهرة (الطبعة الثانية ١٩٥٨) ص ٢١٧ — وراجع له أيضا « أبو حنيفة » ص ١٦٤ — ومما يذكر عن الامام ابن الجوزي قوله : « في التقليـــد ابطال منفعة العقل لأنه انما خلق للتدبر والتأمل ، وقبيح بمن أعطى شمعة يستضيء بها أن يطفئها ويمشي في الظلام » — راجع « نقد العلم والعلماء أو تلبيس ابليس » لأبي الفرج ابن الجوزي (طبعة ١٣٢٤ هـ) ص ٨٧ .

الأنظمة الدستورية الأجنبية وروح الاعتدال(٢١٤) : وتعد مراعاة روح الاعتدال فى مقدمة العوامل والأسباب التى يرجع اليها حسن سير الأنظمة الدستورية فى كل من انجلترا ، والولايات المتحدة الامريكية ، رغم مايشوب أداة الحكم فى أمريكا من الفساد (كما سنبين فيما بعد ، فى خاتمة هـذا الكتاب ، وذلك بمناسبة المقارنة بين الحضارة الاسلامية والحضارة الغربية) •

ثانيا : سنة التدرج فى التشريع :

كلمة عامة : نجد بين علماء الشريعة والدين وعلماء القانون ، وبين قادة الفكر السياسى الاسلامى ، ممن ينادون فى كثير من البلاد الاسلامية بأن تأخذ الدولة فى دساتيرها وقوانينها بأحكام الشريعة الاسلامية ، نجد بينهم قليلين بل نادرين هم الذين يأخذون بعين الاعتبار ذلك المبدأ الهام الذى جرى عليه الاسلام فيما جاء به من أحكام ، ذلك هو مبدأ التدرج فى التشريع ، فالأحكام التى جاء بها الاسلام فى بداية عهده لم تشرع جميعا مرة واحدة فى تشريع (أو قانون) كامل شامل ، ثم أن غير القليل مما أمر الله به أو نهى عنه قد جرى فيه الأمر أو النهى على سنة التدرج •

وقبل أن نبين كل هذا الذى قيل ، على وجه التفصيل ، يجدر بنا أولا أن نتكلم عن حكمة التدرج •

حكمة الأخذ بسنة التدرج ـ تتلخص هذه الحكمة فيما يلى :

أولا ـ التيسير ودفع الحرج : « ان الأحكام التى شرعها الله ورسوله (كما يقول الاستاذ الكبير الشيخ خلاف) لم تشرع دفعة واحدة فى قانون واحد ، وانما شرعت متفرقة فى مدى اثنين وعشرين عاما وبضعة شهور حسب ما اقتضاها من الأقضية والحوادث ، وكان لكل حكم تاريخ لصدوره وسبب خاص لتشريعه ، والحكمة فى هذا التدرج الزمنى أن ييسر معرفة القانون بالتدريج مادة فمادة وييسر فهم أحكامه على أكمل وجه ، بالوقوف على الحادثة ، والظروف التى اقتضت تشريعها » ، ـ وكذلك كانت تلك الحكمة فى أن غير القليل مما أمر الله به أو نهى عنه ـ فى بداية العهد بالاسلام ـ جرى

---

(٢١٤) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « ازمة الفكر السياسى الاسلامى » (طبعة ١٩٧٠) ص ١٨٣ ـ ١٨٥ ، أو (الطبعة الثانية لعام ١٩٧٥) •

فيه الأمر أو النهى على سنة التدرج انما هى التيسير ورفع الحرج(٢١٥) » ان فى هذا التدرج (كما يقول أحد كبار علماء المسلمين) وأخذهم باليسير فى التكاليف والأحكام ، وبخاصة أنهم كانوا حديثى عهد بحياة لهـا أعرافهـا وتقاليدها التى تختلف فى الكثير منها عما جاء فى الاسلام »(٢١٦) ٠

ثانيا — **كفالة نجاح الدعوة ونظـام الحكم** : أن أية دعوة لنشر عقيدة دينية أو لنشر مذهب ذى صبغة سياسية أو اجتماعية واقامة نظام للحكم على أساس تلك الدعوة لا بديل لهـا من العمل على تهيئة البيئة أو التربة التى تصلح أن تغرس وتنبت فيها بذور هذه الدعوة ، كما أنه لابد لهـا كذلك من اعداد الرجال القادرين على رعاية ذلك الغرس حتى ينمو ويسمو ، ذلك كله لا يتم — ولا يمكن أن يتم الا بعد حين ، أى فى تدرج مدى بضع سنين ٠ ذلك كان شأن الدولة التى أقامها الرسول في المدينة وشأن التشريعات التى شرعت فيها ، ولذلك كانت تلك الدولة رغم صغرها بين الدول خير مثـال ، وكان الرجال الذين أعدهم لمعـاونته خير وأعظم الرجال ، أولئك هم الذين خاطبهم تعالى بقوله : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر »(٢١٧) (آل عمران : ١١٠) ٠

---

(٢١٥) أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى للأستاذ الشيخ خلاف (المرجع السابق) ص ٢٨٧ ، وراجع المدخل لدراسة الفقه الاسلامى للأسـتاذ الدكتور محمـد يوسف موسى (الطبعة الثانية ١٩٦١) ص ٢٣ ، ٢٤ ٠

(٢١٦) القانون الاسلامى وطرق تنفيذه للعالم الاسلامى الباكستانى (رئيس الجمـاعة الاسـلامية) أبى الأعلى المودودى ، وقد نشر فى مجموعة « نظرية الاسلام وهـديه » (من مطبوعات دار الفكر ببيروت عام ١٩٦٧) ص ١٩٩ ٠

(٢١٧) الخطاب فى هذه الآية انما كان موجها الى الصحابة (لا الى الأمة الاسلامية جميعا) فيما يرى كبار المفسرين كابن عباس وابن كثير والامام محمد عبده ، وكلمة « الأمة » فى هذه الآية انما تقصد بها : طائفة أو فئة من الناس ، كما هو الشان فى الآية الكريمة « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » — وقد سبق لنا بيان ذلك تفصيلا (راجع ص) ٠

ويقول العالم الباكستانى المودودى (فى رسالته « منهاج الانقلاب الاسلامى » ص ١١٨): « وبعد كفاح عنيف وجهاد متصل استمر ثلاثة عشر عاما آن للاسلام أن يؤسس دولة صغيرة فى المدينة ، وذلك حينما تهيأ للرسول زهاء ثلاثمائة رجل من الأصحاب الذين ربى كل واحد منهم تربية اسلامية كاملة » ٠

ان النظام الذى أقامه الرسول على أساس العقيدة التى جاء يدعوا اليها ، انما استطاع اقامته ، « لأن الرسول — كما يقول كبير العلماء وقادة الفكر السياسى الاسلامى فى باكستان — ما زال يعد له رجالا أكفاء الى عدة سنوات متتابعة ويعمل على تبديل أفكار عامة الناس بوسائل التعليم والتبليغ والدعاية، واستعمل جهاز الحكومة وادارتها لاصلاح المجتمع حتى تهيأ — بعد كل ذلك — ذلك الوسط المنشود الذى كان صالحا لينفذ فيه التشريع الاسلامى »(٢١٨) ٠

وفى موضع آخر يقول ذلك العالم الباكستانى الكبير : « أنه لو خول المسلمون اليوم أن يؤسسوا دولة فى بقعة من بقاع الأرض لما استطاعوا أن يقوموا بادارة شئونها وتسيير دفتها وفق المبادىء الاسلامية ولا ليوم واحد ، فانكم معشر المسلمين لم تعدوا المعدات اللازمة ولا هيأتم العوامل الكافية لتنشئة رجالكم وشبابكم على الطراز المخصوص للتفكير والأخلاق الذى تحتاج اليه الدولة الاسلامية لتسيير دفة أمرها وتنظيم دوائرها العديدة ٠٠٠ الخ » — ثم يقول : « ٠٠٠ أمثال هؤلاء هم الذين يتيحون للذين يبتغون الفرار من الاسلام أن يعترضوا على الاسلام وأن يسخروا من فكرة اعادة نظامه فى العصر الحاضر وأن يستخفوا بالمطالبين بها ، ثم يقول : « لا ينبغى أن نغفل فاعدة تدرك بالفطرة ، وهى أنه **لا يحدث تغيير فى الحياة الاجتماعية الا بالتدرج** »(٢١٩) ٠

أمثلة فى التاريخ السياسى الاسلامى : ويشهدنا التاريخ السياسى فى الاسلام على اقامة نظام حكم اسلامى ، أو احداث اصلاح قويم لنظام الحكم القائم ولكنهم لم يكتب لهم النجاح فى مهمتهم ، لأنهم لم يعملوا أولا على التمهيد لذلك الاصلاح لنظام الحكم باصلاح البيئة الاجتماعية ٠ ذلك — كما يقول هذا العالم الباكستانى — شأن « الخليفة العادل الزاهد عمر بن عبد العزيز وشأن الخليفة المأمون »(٢٢٠) ٠

---

(٢١٨) منهاج الانقلاب الاسلامى (المرجع السابق) ص ٩٢ ٠

(٢١٩) منهاج الانقلاب الاسلامى ص ١٩٠ ، ١٩١ ٠

(٢٢٠) ويضيف ذلك العالم الباكستانى الى ما تقدم قوله : « وكذلك الملكان العظيمان من ملوك الهند المسلمين محمد تغلق (٧٢٦ — ٧٥٢ هـ) وعالمكير (١٠٦٨ — ١١١٨ هـ) فانهما رغم ما كانا عليه من الورع والتجرد عن المطامع والشهوات لم يتمكنا من احداث أى تغيير فى نظام الحكومة ٠ وقد كان هذا كله فى عصر الملكية المطلقة حينما كان للملك الأمر والنهى =

امثلة من احكام القرآن على مراعاة التدرج : أما فيما يتعلق بالسنة فقد بينا كيف سار الرسول ـ طوال عديد من السنين ـ فى طريق التدرج ، فى نشر دعوته واقامة دولته وتكوين رجال عظام من صحابته •

أما الآيات القرآنية فاننا نستطيع أن نذكر منها الكثير فى هذا المقام ، وحسبنا أن نشير منها ما يلى :

١ ـ فالصلاة انما فرضت على المسلمين فى بداية العهد بالاسلام ـ صلاة مطلقة بالغداة والعشى ، فهى لم تفرض عليهم فى البداية ـ كما حدث فيما بعد ـ خمس فرائض فى اليوم والليلة، ركعات محددة فى كل فريضة •

٢ ـ وكذلك كان الأمر بصدد تحريم الخمر ، أما عن سنة التدرج التى اتبعها القرآن الكريم فى تحريمها فتتلخص فى الأخذ بثلاث مراحل : فقد نزلت أولا الآية الكريمة : « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما أكبر من نفعهما » (البقرة : ١٢٩) ـ ثم بعد فترة حرمت الخمر لدى الصلاة ، ثم بعد ذلك حرمت الخمر تحريما باتا (وذلك فى آية شهيرة سبقت الاشارة اليها)(٢٢١) •

٣ ـ وكذلك كان الشأن بصدد الرق الذى كان نظـــاما معروفا قبل الاسلام أقرته جميع الديانات ، ومختلف الشرائع فى مختلف البلدان حتى فى الديمقريات القديمة (كما كان الشـــأن فى دويلات اليونان القديمة) ، وكان يعد احدى الضرورات فى صدر الاسلام ، لذلك لم يكن مما تقضى به الحكمة ، بل ولا من مستطاع الأمور الغاؤه مرة واحدة بقرار واحـــد ، لذلك عمل الاسلام على مكافحة الرق بل وعلى القضاء عليه بصورة تدريجية ، حتى

= فليت شعرى كيف يمكن أن تكون دولة قومية مؤسسة على طراز الديموقراطية عونا لنـــا ومساعدا فى استكمال هذا الاصلاح الأساسى ؟ فان السلطة فى الحكومات الديموقراطية لا بنالها الا من رضى عنه الجمهور ووضعوا ثقتهم فيه ، فان لم تكن العقلية الاسلامية والفكرة الاسلامية تغلغلتا فى دماء الناخبين ، وان لم تكن الأخـــلاق الاسلامية مقصد آمالهم ، وان لم يكونوا مستعدين للخضوع لتلك المبادىء الثابتة التى هى قوام الدولة الاسلامية فلا يمكن لمسلم تقى كامل الايمان أن ينتخبوه عضوا فى مجالسهم النيابية » • (المرجع السابق) ص ١٩١ •

(٢٢١) أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى للأستاذ الشيخ خلاف ص ٢٨٧ وما بعدها•

انه ليصح القول — فيما نرى ويرى بعض العلماء والباحثين — أن الإسلام فى العصر الحديث لا يبيح الرق • وبيانا لذلك فاننا نكتفى هنا بكلمة موجزة(٢٢٢):

اذا كان الرق يعد قديما فى كثير من بلاد العالم ضرورة اقتصادية ، بل وضرورة سياسية فى البعض منها (كما كان الشأن فى الديمقراطيات اليونانية القديمة)(٢٢٣) ، فقد كان يعد الرق فى صدر الاسلام ضرورة حربية ، فحين ظهر الاسلام كان استرقاق أسرى الحرب نظاما متبعا فى الحروب، وفى حرب المسلمين مع المجوس فى الشرق ، ومع الروم فى الغرب أسر الأعداء بعضا من المحاربين المسلمين واسترقوهم ، فكان لزاما على القواد المسلمين أن يأخذوا بسنة المعاملة بالمثل ، عملا بقوله تعالى : فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » (البقرة : ١٩٤) ولم يكن من المقبول أو المعقول أن يسترق أعداؤهم أسرى المسلمين ، وأن يحرر المسلمون أسرى أعدائهم(٢٢٤) •

فاذا تغير الحال بحيث أصبح خصوم الاسلام لا يسترقون المسلمين فى حروبهم معهم كان واجبا على المسلمين أن يمتنعوا عن الاسترقاق والا خالفوا الآية الكريمة التى تنهى عن الاعتداء ، وذلك فى قوله تعالى : « ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين » (البقرة : ١٩٠) — ثم أن الحرب التى كان يباح فيها شرعا رق الأسرى يجب أن تتوافر فيها شروط معينة أهمها : أن تكون الحرب دفاعا عن الاسلام ، أو منعا لقيام فتنة بين المسلمين ، ولم تكن تتوافر هذه الشروط فى الواقع الا فى تلك الحروب التى اضطر اليها الاسلام فى بداية ظهوره ، « ومعنى هذا أن الاسلام لم يبح هذا النوع من الرق الا لأجل معلوم »(٢٢٥) •

---

(٢٢٢) لزيادة التفصيل يراجع كتابنا : مبادىء نظام الحكم فى الاسلام (الطبعة الثانية ١٩٧٤) ص ٤٠٦ — ٤١٦ ، ولزيادة التفصيل تراجع الطبعة الأولى ص ٨٤١ — ٨٥٤ والمراجع المشار اليها فيه •

(٢٢٣) وذلك لأنه كان من شأن نظام الرق — فيما يرى أرسطو — أن يتيح للمواطنين فراغا كافيا من الوقت لمزاولة أعمالهم وحقوقهم السياسية فى جمعية الشعب •

(٢٢٤) « السير الكبير » للامام الشيبانى ، بشرح الامام السرخسى ، وعليه تعليقات من الأستاذ الشيخ أبى زهرة (وقد حقق النصوص الأستاذ الشيخ مصطفى زيد) — من مطبوعات جامعة القاهرة سنة ١٩٥٨ ص ٧٥ ، ٧٦ •

(٢٢٥) السير الكبير (المرجع السابق) ص ٨١ ، ٨٤ حيث ورد ما نصه : « انه لو أن تعاليم الاسلام — فيما يتعلق بتحرير الأرقاء — قد روعيت لما بقى أسير رقيقا مدة تتجاوز العام » ثم يقول : « ان الرق انتهى فى حكم الاسلام فلا مسوغ له اليوم » •

سنة التدرج فى الأنظمة والمذاهب السياسية فى تاريخ الدول الأجنبية(٢٢٦)

اذا نحن نظرنا الى تاريخ تلك الأنظمة والمذاهب تبين لنا أن الكثير منها تأخذ بسنة التدرج ، وأن مراعاة هذه السنة فى مقدمة عوامل ما كتب لها من نجاح ، وأن عدم مراعاة البعض لتلك السنة يعد فى مقدمة عوامل ما كتب على بعض الأنظمة من اخفـــاق أو انهيـــار ، وعلى بعض المذاهب من اندثار أو عدم انتشار • فاذا كانت الطفرة أمرا مستطاعا بل ومستحسنا أحيانا أو واجبا فى ميدان الصناعة أو التعليم كما حدث فى اليابان فى عهد امبراطورها العظيم « ماتسوهيتو » (الذى تولى حكمهـــا فيمـــا بـين عامى ١٨٦٨ — ١٩١٢)(٢٢٧) ، الا أن تلك الطفرة — فى ميدان المذاهب أو الأنظمة الإجتماعية أو السياسية — تعد طريقا وعرا لا تؤمن عواقبه ، وتكثر شروره ومتاعبه ، بل كثيرا ما تكون معول هدم يهز من تلك المذاهب والأنظمة أركانهـــا ، ويقوض بنيانها • وحسبنا أن نشير الى مثال واحد لما قدمنا ، وهو انجلترا ، حيث تعد مراعاة سنة التطور والتدرج فى مقدمة العوامل التى عملت على نجاح نظامها الدستورى البرلمانى ، فرغم قدم عهد الانجليز بهذا النظام فاننـــا نجدهم لم يأخذوا بنظام الانتخابات العام (أى غير المقيد بشرط نصـــاب مالى أو شرط كفاءة) لانتخابات مجلس العموم الا عام ١٩١٨ م ، ولم يتقرر للمرأة هناك حق الانتخاب تماما كما للرجل (أى بالشروط ذاتها التى تشترط فيه من أجل أن يكون ناخبا ، من حيث شرط السن وغيره) الا عام ١٩٢٨ م(٢٢٨) •

---

(٢٢٦) لزيادة التفصيل راجع كتابنا : أزمة الفكر السياسى الاسلامى ص ١٧٤ — ١٨٢ •

(٢٢٧) راجع « مبادىء فى السياسة المصرية » للأستاذ محمد على علوبة باشا (طبعـــة ١٩٤٢) ص ٤٢ ، ٤٣ •

(٢٢٨) لزيادة التفصيل فيما يتعلق بمراعاة سنة التدرج فى الأنظمة الدســـتورية فى انجلترا وأمريكا والأنظمة الماركسية ، وفى مذهب ماركس راجع كتابنا : أزمة الفكر السياسى الاسلامى ، (الطبعة الثانية ١٩٧٥) أو كتابنا « أزمة الأنظمة الديموقراطية » (الطبعة الثانية ١٩٦٤) •

المطلب الثانى
مناقشة وملاحظات

سنتولى هنا – كما سبق لنا أن أشرنا – مناقشة ما يستحق أن يكون للمناقشة موضعا ، مما كان من الادلة التى استند اليها الرأيان السالفان المتعارضان (الرأى القائل بصلاحية الشريعة كمصدر أساسى للدستور ، والرأى الآخر المعارض) ، وتتلخص ملاحظاتنا فى هذا المقام فيما يلى :

- ١ -
عن اتهام الشريعة بالجمود

أولا : أن ما ذكرناه(١) عن « مدى مرونة مصادر الشريعة الاسلامية » وبخاصة فى الشئون الدستورية ، وعن المنهج القويم الواجب اتباعه فى التفسير فى استنباط الاحكام (أى فى الاجتهاد بوجه عام) ، وعما تنطوى عليه أحكام الشريعة من مراعاة « المصلحة » بمعناها العام (أى بما تشمله من مراعاة مبدأ نفى الحرج ومبدأ الضرورة) ، وعن الأخذ بسنة التدرج فى التشريع (سواء كان تشريعا عاديا أو دستوريا) وذلك حين يراد تطبيق أحكام الشريعة فى هذا العصر ، واذا أضفنا الى جانب ذلك ما سبق لأنصار الرأى القائل بصلاحية الشريعة (كمصدر أساسى للدستور) أن أدلوا به من الحجج للرد على ما يوجهه بعض علماء المستشرقين من الاتهام للشريعة بالجمود (٢) ، نقول اننا اذا أضفنا هذا الى ذاك لكان فى ذلك كله ما يغنينا كل الغناء عن عناء مناقشة ذلك الاتهام . والواقع أن ذلك الجمود كان فى بعض الأزمان من صفات بعض علماء الشريعة وفقهائها ، فكان من ذلك أن خلط الكثيرون من الناقدين من المستشرقين بين الشريعة وعلمائها ، وسنة الخلط بين الشريعة وعلماء الشريعة ، وبين الدين ورجال الدين ، واتهام الشريعة ببعض أخطاء فريق من رجالها ، واتهام الدين ببعض أخطاء فريق من رجاله ، تلك هى سنة عرفت منذ سنين عن كثيرين من المستشرقين .

---

(١) راجع ما كتبناه فى المطلب الأول (من هذا المبحث الثالث) .
(٢) راجع المبحث الثانى – النبذة رقم – ١ – .

ثانيا : أسباب اتهـــام بعض المستشرقين للشريعة بالجمود : فاذا نحن أردنا أن نبحث عن الأسباب التى دعت المستشرقين الى اتهام الشريعة بالجمود فاننا نجد أنها تتلخص فيما يلى :

١ ــ لأن الشريعة الاسلامية ذات صبغة دينية ، ويبدو الدين فى نظر الكثيرين (كما يبدو فى نظر الفقه الحديث) هو والقـــانون بمثابة ظاهرتين متنافرتين أى غير مؤتلفتين ، اذ يعد الدين ذا صبغة جامدة غير متغيرة ، بينما يعد القانون ذا صبغة منظورة متغيرة ، كما أن الدين ــ كما يقولون ــ يتعلق بضمير الفرد (أو عقيدته) ، بخلاف القانون فهو يتعلق بالمصالح الاجتماعية ، الأول صادر عن الله والثانى صادر عن الدولة(٣) ٠

٢ ــ ومن تلك الأسباب ــ فيما يرى البعض ــ أن رجال الفقه الاسلامى فى العصور المتـأخرة لم يفكروا أن ينشروا المبـــادىء الصحيحة للشريعة الاسلامية باحدى اللغات الأوربية(٤) ٠

٣ ــ ويلتمس بعض علمـــاء الشريعة فى عصرنا هذا المعـذرة لبعض المستشرقين فيما ذهبوا اليه ، « لأن نواحى الخصوبة والمرونة فى النصوص التشريعية فى القرآن والسنة (كما يقول الاستاذ الكبير الشيخ خلاف) نواح دقيقة لا يحيط بها الامن استقرأ تلك النصوص ، وراض عقله على الاستدلال بها أو أنعم النظر فى جملتها وتفصيلها ، ولأن نواحى الخصوبة والمرونة فى سائر الأدلة الشرعية (يقصد المصادر) قد عظـــاها علماء المسلمين ببحوث لفظية واختلافات جدلية وشروط وقيود ذهبت بمرونتها وحالت دون الاهتداء بها ، واشتد تحجر هذه المصادر وزاد تراكم الأتربة عليها بسد باب الاجتهاد

---

(٣) ذلك هو ما ذكره الأستاذ الكبير على بدوى (عميد كلية الحقوق الأسبق بجامعـــة القاهرة) فى بحث له بعنوان : «Relations Historiques et Ethmologiques des religions et du droit

قدمه الى أحد مؤتمرات القانون المقارن فى لاهاى عام ١٩٣١ م ونشر بمجلة القانون والاقتصاد (عدد يناير ١٩٣٣ م) ص ٥ ــ ٨ ٠

(٤) راجع بحث الأستاذ على بدوى (السابق الاشارة اليه) ص ٢٢ ٠
على أننا نلاحظ فى السنوات الأخيرة أنه قد بدأ التطور فى هذا الاتجاه السليم ٠

وايجاب تقليد مجتهد من الأئمة الأربعة ، فان هذا عطل استعمال مصـــادر التشريع فى الاستنباط وجمدها »(٥) ٠

٤ — ويضاف الى تلك الأسباب جهل فقهاء القانون الغربيين (اللهم الا فى النادر) باللغة العربية التى هى وحدة الأداة التى تمكنهم من الوقوف على آراء علماء الفقه الاسلامى(٦) ٠

٥ — وأخيرا نضيف الى ما تقدم ما هو معروف عن الكثيرين من المستشرقين الغربيين من تعصب ضد الشرق والشرقيين ، وأحيانا ضد الاسلام والمسلمين ، وتلك نزعة من شأنها أن تضعف فيهم روح الانصاف العلمية ، أى روح حب البحث عن الحقيقة : الأمر الذى أدى ببعضهم الى الوقوع فى هوة بعض أخطاء نعد من الأوليات ، أى أن وجه الحق أو الصواب فيها يعد من البدهيـــات ، وحسبنا بيـــانا لذلك أن نشير الى ما رآه بعض أولئـــك المستشرقين من أن الأفراد فى الاسلام ليس لهم حقوق ازاء الامام (أى الخليفة) ، أو الحكام ، وأن الطاعة له ، أو لهم (أى للحكام) واجبة على الأفراد على الدوام ، وأن لا مسئولية على الحكام ، وأن الخلافة فى الاسلام هى نوع من أنواع الحكومات الاستبدادية الجائرة ، أى المطلقة غير المقيدة ، وغير ذلك من الأمور التى يرى فيها وجه الخطأ بينا لا يعوزه بيان(٧) ٠

ومنهم من تذهب به تلك النزعة — فى كتاباته عن تاريخ الأزمنة القديمة الى حد انكار فضل الحضارة الشرقية القديمة على الحضارة اليونانية (التى

---

(٥) راجع بحثا بعنوان : « مصادر التشريع الاسلامى مرنة » للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف (المرجع السابق) منشور بالعددين ابريل — مايو سنة ١٩٤٥ م من مجلة القـــانون والاقتصاد ٠

(٦) بحث الأستاذ على بدوى المقدم الى مؤتمر القانون المقارن (بلاهاى) — المرجع السابق ص ٢٢ ٠

(٧) راجع فى مسئولية الامام (أو الخليفة) عن جميع أعماله — فى الاسلام : كتابنا : « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام » ص ٩١٤ — ٩١٨ — وراجع فى اتهامات المستشرقين هـــذه « الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » للأستاذ الدكتور محمد البهى (طبعة ١٩٥٧ م) ص ١٣٤ ، ص ٣٤٢ ٠ و « النظريات السياسية الاســلامية » للدكتور محمـــد ضياء الدين الريس (الطبعة الثانية ١٩٥٧) ص ٢٧ وما بعدها ٠

تعد أصل أو مصدر الحضارة الغربية الحديثة) بل الى اهمال الشرق القديم اهمالا تاما ، انهم — على حد تعبير المؤرخ الامريكى والعالم المنصف (بريستيد G. Breasted) — « يريدون قتل حضارة الشرق عمدا ، لأنهم يريدون اخفاء الحقيقة »(٨) · — ويجدر بنا فى مقام الختام لهذه النبذة أن نوجه الأنظار الى أننا لا ننكر أن بين المستشرقين بعضا من العلماء المتازين المنصفين الذين كتبوا عن تاريخ الشرق أو عن العرب والشريعة الاسلامية بروح علمية صادقة لا تشوبها شائبة الشبهات أو شائنة الشهوات ، ولكن المقام هنا ليس مقـــام الكلام عن هذا الفريق من المستشرقين ولا عن المستشرقين بوجه عام ، وما كان من بعضهم من دفاع عن الشريعة ومن اعتراف بسموها(٩) ·

ثالثا : أما عن نزعة الجمود (أو التقليد) : فانه يجدر بنـــا أن نوجه الأنظار أولا الى أن نزعة الفرد الى الاعتزاز بتراث الســـابقين هى أمر طبيعى ، بل غريزى فى الانسان ، فلقد كانت عبـــادة أرواح الموتى تعـــد (كمـــا يقول كبير علماء الاجتماع فى العصر الحديث : دوركيم) أقدم — أو بالأقل — صورة من صور أقدم عبادة أو ديانة عرفتها البشرية فى أقدم عصورها(١٠) · وأن من ضرورة العبث أن نتنكر لذلك التراث القديم فلا نفيد مما فيه من خير ، كما أن من ضروب المجال أن يقيم أحد علما دون أن يفيد من ثمرات جهود من

---

(٨) راجع للمؤرخ الاخصائى فى التاريخ المصرى القديم « بريستيد » كتابه Conquest of Civilisation والترجمة العربية له بعنوان « انتصار الحضارة » للاستاذ الدكتور أحمد فخرى (طبعة ١٩٥٥) ص ٣ ، ٤ من المقدمة حيث يقول الدكتور فخرى : « أما الباعث الذى حدا بذلك المؤرخ الكبير النزيه (بريستيد) الى كتابة مؤلفه انما يرجع الى استنكاره لما شهد من أن المؤرخين الغربيين ينسبون مصدر الحضارة الغربية الى اليونان والرومان وحـــدهم ، ويهملون الشرق القديم اهمالا تاما » ·

(٩) سوف يكون مكان ذلك فى خاتمة هذا الكتاب ·

(١٠) يرى دوركيم Durkheim أن عبادة الأرواح وكذلك عبادة قوى الطبيعة لم تكونا سوى مظهرين مختلفين من مظاهر تلك الديانة البدائية الأولى وهى الديانة التوتمية (أو عبادة التوتم Totem)

راجع دوركيم . « الاوضاع البدائية للحياة الدينية Formes élémentaires de la vie religieuse » · ص ٢٩٣ ، ٢٩٤

سبقوه . « ان الحيـــاة تتحرك ــ كما يقول الفيلسوف والمفكر الباكســتانى الكبير محمد اقبال ــ حاملة على عاتقها أثقال ماضيها »(١١) .

فاذا نحن نظرنا ــ من الناحية التاريخية ــ الى نشأة نزعة ذلك الجمود (أو « التقليد » على حد تعبير علماء الفقه الاسلامى) فاننا نتبين أن الذى دعا الى اغلاق باب الاجتهاد كان ما انتاب الدولة العباسية من الضعف منذ منتصف القرن الرابع الهجرى (أواخر القرن العاشر الميلادى) فأخذت تسود الفوضى منذ ذلك العهد فساد الفساد الذى عم كل شىء حتى الفقه ، وحتى القضاء ، اذ ولى القضاء من لم يكن موضعا لثقة المتقاضين ، وتصدى للافتاء والاجتهاد من لم يصل الى مرتبة الفقهاء أو المجتهدين ، فكان من ذلك أن عمدوا فى أواخر القرن الرابع الهجرى الى اقفال باب الاجتهاد مستندين الى ادعاء الاجماع ، فوقفت حركة الاجتهاد واقتصر الفقهاء ــ اللهم اذا استثنينا القليلين ــ على تقليد الأئمة المجتهدين الكبار(١٢) .

ويفهم مما تقدم أنهم رأوا فى قفل باب الاجتهاد ، فى الوقت ذاته اغلاقا لباب من أبواب الفساد ، أو ــ بالأقل ــ اغلاقا لنافذة من نوافذه أو لمنفذ من منافذه . فمما لا يجوز انكاره أن كانت ثمة بعض مبررات ــ أو على حد تعبير رجال القانون ــ بعض « الظروف المخففة » لما حدث من قفل لباب الاجتهاد .

« وربما كان الجمود الذى أصاب الفقهاء المسلمين فى فترة من الفترات ــ كما يقول العالم الجليل الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود ــ هو سر من أسرار بقاء هذا الفقه بين أيدينا حتى اليوم . فلقد مرت بالعالم الاســـلامى أحداث عاصفة يعرفها التاريخ ويعيها جيدا ، حاولت هذه الأحداث بكـــل ما أوتيت من وسائل أن تعفى على كل ما له صلة بالاســـلام ، ولم تترك هذه العواصف لمجتمعات المسلمين ــ على امتدادها ــ فرصا تسترد فيها أنفاسها .

---

(١١) « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » للدكتور محمد اقبال ــ تعريب الاستاذ عباس محمود (المرجع السابق ذكره) ص ١٩١ .

(١٢) راجع « أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى » للاستاذ الكبير الشيخ خلاف ــ المرجع السابق ــ الطبعة الخامسة ١٣٧٢ هـ ــ ١٩٥٢ م ــ ص ٣٣٧ ــ ٣٤٢ .

ولعل صراع — التغريب — الذى عشناه فترة من حياتنا أدق برهان على صحة ما نرى • فلم يكن اذن بد من محاولة الحفاظ على تراث ضخم وعزيز كان يتلمظ به أعداء الاسلام»(١٣) •

وفي ذلك يقول أيضا العالم الجليل والفقيه الكبير الشيخ أبو زهرة : « ان الاجتهاد أولى من الاتباع فى أصل الحقيقة المجردة ، ولكن قد يصاحب الاجتهاد ما يجعل التقليد أولى منه بالتحقيق ، وذلك اذا أقدم عليه من ليس له أهلا ، أو من كان فيه انحراف نفسى أو فكرى ، أو ما يكون فيه ميل الى مسايرة الحكام ، أو ارضاء الناس بدل ارضاء الله تعالى ، فانه فى هذه الحال يكون التقليد أولى من الاجتهاد ، لأن الاجتهاد يعرض المتصدين له لقول باطل، وتحميل الدين ما ليس فيه • وان الاسلام قد حصن بالتقليد ، ذلك أنه قد جاءت فى القرن السادس والسابع الى العصور المتأخرة محن بغزوات من الصليبيين والتتار ، وكان فيهم حكام بعضهم صالحون وبعضهم غير صالحين ، ووجد من يدهن معهم من المنتسبين الى العلم ومدهم بما يريدون ، حتى أنهم كانوا يترخصون لهم فيما لا يحسن الترخص فيه ، تمسحا ببعض المذاهب ، أو يأخذون من رخص بعض المذاهب ما يسهل على الملوك مآربهم ، ويحقق لهم أهواءهم وشهواتهم ، ولهذا نرى أن يكون التقليد بدل الاجتهاد ، حتى لا ينبثق البثق الكبير من الآراء الفاسدة ، ومسايرة الأهواء المنحرفة »(١٤) •

اذا كان ذلك كله حقا يجب ألا ينكر ، فان هنالك كذلك حقا يجب أن يذكر ، هو أن هذه المبررات — أو « الظروف المخففة » — التى يذكرها لنا التاريخ أصبحت الآن غالبيتها فى ذمة التاريخ ، ثم أن قفل باب الاجتهاد لم يكن مع ذلك فى تلك الحقبة من التاريخ — كما يظن البعض — هو ذلك السد المنيع الذى منع تيار الفساد عن فتاوى بعض ذوى الأهواء من الفقهاء ، فان

---

(١٣) راجع الكلمة القيمة التى كتبها الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود فى «تقديم» كتابنا « أزمة الفكر السياسى الاسلامى — فى العصر الحديث » (طبعة ١٩٧٠ م) ص ٦ ، ٧ •

(١٤) موسوعة الفقه الاسلامى — باشراف الاستاذ الشيخ أبى زهرة (١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م) ص ٦٥ — ويضيف العالم الجليل الى ما تقدم قوله « وان لنا عبرة فيما نراه فى حاضرنا ، فقد رأينا بعض الذين يدعون الاجتهاد بحق أو بغير حق يتلمسون ارضاء الحكام ، أو اهواء الناس ، ويحملون ألفاظ القرآن والسنة ما لا تحتمله ويؤولونهما تأويلا لا مستند لها من قواعد التأويل، بل فيها عكس ما جاء فى التنزيل » •

ما ذكر عن انقياد بعض الفقهاء ـ فى فتاويهم ـ لأهواء بعض الحكام الفاسدين بعد غزو التتار والصليبيين ، وما كان من أمر ذلك الانحراف حتى فى العصر الحديث ، انما كان بعد قفل باب الاجتهاد الذى حدث ـ كما قدمنا ـ فى أواخر القرن الرابع الهجرى •

الواقع أن قفل باب الاجتهاد انما كان ـ فيما يبدو لنا ـ بمثابة علاج للداء بدواء ليس أقل من الداء شرا أو ضرا • لقد كان الأوفق أن يعالج ما كان من فوضى وفساد ـ لا بقفل باب الاجتهاد ـ وانما بالتنظيم : بحسن اختيار رجال الافتاء ورجال القضاء ، بكفالة استقلالهم ، وبتربية وتنمية الوعى الدينى والخلقى ، وبالقدوة الحسنة •

لقد فاتهم ـ كما يقول الفيلسوف والمصلح الدينى الكبير الدكتور محمد اقبال : « ان مصير شعب من الشعوب لا يستند الى دعامة النظام بمقدار ما يستند الىقيمة الأفراد وقوتهم ، والجماعة التى يسود ويزيد فيها التنظيم الى حد الافراط تضعف فيها شخصية الفرد حتى ليكاد يفقد روحه وتصلشخصيته الى حد الفناء »(١٥) •

ولقد فاتهم أن الجمود هو أكبر معول يهـــدم أية شريعة من الشرائع ، وأنه أكبر عدو للمجتمع الاسلامى ، وان الهجوم الذى يخشى من خطره على قلعة الشريعة والاسلام هو ذلك الذى يوجه من داخلها لا من خارجها •

ان كل ما فى الوجود يتطور ويتغير ـ كما يقول علماء الجيولوجيا ـ حتى الصخور • وليس ثمة ما هو أعجب من أن نرى البعض من علماء الشريعة ـ بل ومن علماء القانون المعنيين ببحوث الشريعة ـ من يريد للشريعة أن تكون دون الصخور تغيرا وتطورا(١٦) ليس هنا مكان الكلام تفصيلا عن مساوىء

---

(١٥) تجديد التفكير الدينى للدكتور اقبال (المرجع السابق) ص ١٧٢ ـ ١٧٤ •

(١٦) كان من اشد بواعث العجب لدى أن يفضى الى أحد كبار رجال القانون والقضـــاء (من المعنيين بالشريعة أشد العناية) ـ فى حوار دار فيما بيننا ـ انه يرى أن الخليفة (أو رئيس الدولة الاسلامية) فى عصرنا هذا يجب شرعا ان يتوافر فيه شرط « القرشية » أى أن يتصل نسبه بقريش ، عملا بالحديث النبوى : « الائمة من قريش » • وذلك بينما نجد خلافا بين علماء المسلمين (القدامى منهم والمحدثين) حول اشتراط هذا الشرط ، ثم ان الذين يقولون منهم باشتراطه يرجعون ذلك الى ما كان لقريش قديما من المنعة والقوة والغلبة على غيرها من قبائل العرب • وسوف نعود الى الكلام تفصيلا عن هذا الشرط وعما دار حوله من مختلف الآراء وذلك بصدد الكلام (فى النبذة رقم ٣ من هذا « المطلب الثانى ») عن مسالة الخلافة واعتبارها ـ فى نظر البعض ـ أصلا من أصول الحكم فى الاسلام •

الجمود(١٧) ، وحسبنا هنا أن نذكر أن الجمود هو الذى أدى بأحكام الشريعة أن تأخذ دائرتها في التضيق فى التطبيق ، فاذا بنا نجدها لا يكاد يعدو تطبيقها دائرة الأحوال الشخصية ، اللهم الا قدرا قليلا بل ضئيلا (مثل مسائل الشفعة والوقف) .

وأن الجمود ـ كما قدمنا وبينا ـ مما يتعارض مع روح الاسلام ومبادىء الشريعة ومصادرها(١٨) .

على أنه كان من بشائر الخير أن شهدنا روح الاجتهاد والعمل على أن تساير أحكام الشرع الاسلامى مصالح الناس ومقتضيات التطور ، فى غير تعارض مع مبادىء الشريعة ، أقول : اننا شهدنا هذه الروح وقد سيطرت على ما سطرت أقلام عدد من علماء الشريعة وعلماء القانون المعنيين ببحوث الشريعة فى هذه السنوات الأخيرة .

---

(١٧) تكلمت تفصيلا عن مساوىء الجمود فى كتابنا « أزمة الفكر السياسى الاسلامى » .

(١٨) راجع ما سبق لنا ذكره فى « المطلب الأول » من هذا المبحث عن « مرونة مصادر الشريعة » .

— ٢ —

الاسلام وهل هو دين ودولة ، أم دين فحسب

ان ما سبق لنا ذكره (فى المبحث الثانى) عن الأدلة التى قدمها أصحاب الرأى القائل بأن الاســـلام دين ودولة ، وتلك التى ذكرت فى « نقد أدلة أصحاب الرأى القائل بأن الاسلام دين فحسب (وبخاصة أدلة الاســـتاذ الشيخ على عبد الرازق) ، ان هذه وتلك تنطوى فى الواقع ، من الأدلة والوقائع قدرا كافيا كافلا أن يهدم ليس فحسب الرأى القائل بأن « الاســـلام دين فحسب » ، بل وأن يهدم كذلك بانيه ومتبنيه .

على أن لنا بعض ملحوظات فى هذا المقام نلخص أهمها فيما يلى :

الملحوظة الأولى — المسألة لم توضع وضعا صحيحا :

كثير من المسائل يكثر الخلاف بصددها ، وقد يتعذر حلها ، ذلك لأنه لم يحسن وضعها . وعلى حد التعبير المأثور عن أحد كبار المفكرين الفرنسيين : « اذا نحن أحسنا وضع المسألة ، فقد حللناها » .

Bien poser la question c'est déjà la résoudre

فلقد كان الوضع الذى وضعت فيه المسألة ، والمحور الذى دار حوله الجدال ، هو البحث فيما اذا كان الاسلام دينا ودولة ؟ ووضع المسألة هـــذا الوضع هو وضع غير سليم ، ولقد أدى بأصحاب الرأى الذى يجيب على هذا السؤال بالنفى (أى أولئك الذين يرون أن الاسلام دين فحسب) الى المغالطة والانكار حتى للحقائق التاريخية الثابتة التى لا عذر للجهل بها ولا سبيل لتجاهلها ، كانكارهم انه كانت ثمة دولة فى عهد الرسول — بعد هجرته الى المدينة — مستوفية جميع أركان الدولة (كما سنتبين تفصيلا فيما بعد) .

كما أن ذلك الوضع الخاطىء أو غير السليم للمسألة من شأنه أن يحمل على الاعتقاد — كما يتبين فعلا مما دار من المناقشات — بأن موضوع البحث أو السؤال : هل جاء الاسلام بنظام معين للدولة ، أى بنظـــام معين من أنظمة الحكم ؟

وطبيعى أن نجد البعض — ازاء مثل هذا السؤال — ينزعون الى الاجابة بالنفى ، استنادا الى أن الاسلام وقد جاء للبشرية جميعـــا فانه لا يصح فى الاذهان أن يقال بأنه جاء بنظام واحد من أنظمة الحكم للبشرية جميعا لمختلف الأزمنة ومختلف الأمكنة .

ولو أن المسألة وضعت وضعها الصحيح لقضى ذلك على كثير مما كان بين الفريقين المختلفين من أوجه الخلاف ، بل ولربما قضى على كل وجه للخلاف ٠

أما الوضع الصحيح للمسألة فكان يجب أن يكون هو البحث فيما اذا كان الاسلام قد جاء « **بمبادىء عامة** » لنظام الحكم فى الدولة ؟ ٠ ولو أن المسألة وضعت هذا الوضع ما كان ثمة موضع للخلاف ، لأنه لا يمكن أن يكون ثمة خلاف فى أن القرآن جاء بمبادىء الشورى والحرية والمساواة والعدالة وغيرها مما يتعلق بنظام الحكم ٠ ولو أن المسألة وضعت هذا الوضع السليم لما كان ثمة وجه للاعتراض بأن هذه المبادىء غير صالحة للبشرية جميعا فى مختلف الأزمنة والأمكنة ، اذ أن القرآن قد جاء بها مبادىء عامة تتسع عموميتها وتتقبل مرونتها أن تتشكل صورتها ويتطور مضمونها تبعا لمختلف البيئات فى مختلف العصور ، حيث لم يعرض القرآن بصددها الى التفصيلات والجزئيات ، أو الى بيان صورة من صور كل مبدأ من تلك المبادىء ، مما يختلف باختلاف ظروف الزمان والمكان ٠

أما **السنة** التى تعرض أحيانا لتلك **التفصيلات أو الجزئيات** ، فهى لا تعد كما قدمنا وبينا — فى هذا المقام : مقام الشئون الدستورية (الشئون المتعلقة بنظام الحكم) « تشريعا عاما » أى أنها لا تعد ملزمةشرعا للأجيال التالية، وبالتالى لا تعد ملزمة شرعا لنا فى العصر الحديث(١) ٠ وكذلك شأنالاجماع والقياس (وغيره مما اصطلح على تسميته « بأدلة الأحكام الشرعية ») مماصدر

---

(١) راجع ما سبق لنا ذكره فى المطلب الأول من هذا المبحث (فى النبذة رقم (١) عن السنة وما يعد منها تشريعا وقتيا (أو زمنيا) — وراجع ص ٢٠٢ من كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام » (الطبعة الأولى) حيث ذكرنا ما نصه : « فعلماء الشريعة الذين عرضوا لبحث ما يعد وما لا يعد من السنة تشريعا عاما (مثل الامام القرافى المالكى والأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت) نجدهم يقررون أن ما يصدر من الرسول باعتبار ما له من الامامة والرياسة العامة لجماعة المسلمين لا يعد تشريعا عاما ، لأنه انما بنى على المصلحة القائمة فى عصره (أى عصر الرسول) » ، ومن الأمور البينة بل والبدهية — فيما يبدو لنا — انه تدخل تحت هذا الاعتبار أو هذه الصفة سنن الأحكام الدستورية » ٠ أو راجع الطبعة الثانية (لسنة ١٩٧٤) ص ٣٧ — ٤٥ ٠

ملحوظة هامة : نوجه الأنظار الى أن السنة التى لا تعد تشريعا عاما (وانما تعد تشريعا وقتيا أو زمنيا) هى التى تنظم التفصيلات او الجزئيات لنظام من انظمة الحكم (كنظام الشورى)، لا السنة التى تقرر مبدأ عاما ، فالسنة فى هذه الحالة الثانية تعد بداهة تشريعا عاما ٠

فى الشئون الدستورية فى أحد العصور السالفة فانه لا يعد شرعا (كما قدمنا) ملزما لنا فى عصرنا •

الملحوظة الثانية — المصادر أو البواعث الحقيقية لأصحاب الرأى القائل بأن الاسلام دين فحسب :

لم تكن الأدلة التى قدمها أصحاب هذ الرأى — فيما أعتقد — هى المصدر أو الباعث الحقيقى الذى دفع بهم الى أن يميلوا الى الرأى الذى اعتنقوه ، والى أن يميلوا عن الرأى الذى عارضوه • وعدم الكشف عن الأسباب أو البواعث الحقيقية هى من الظواهر المعروفة المألوفة فى ميدان الآراء التى تتصل من قريب أو من بعيد بميدان السياسة أو ميدان علومها •

ويبدو لنا أن تلك المصادر أو البواعث الحقيقية الخفية تتلخص فى ثلاثة أمور :

الأمر الأول : هو ما أصاب الفقه الاسلامى من الجمود وقفل باب الاجتهاد وقد بدأت مرحلةا لجمود — كما قدمنا — منذ أواخر القرن الرابع الهجرى ، لذلك فقد خشى البعض — اذا نحن أخذنا بالرأى القائل بان الاسلام دين ودولة — أن يؤدى بذلك الى سيطرة فقهاء المسلمين على شئون الحكم فى الدولة ، وبالتالى الى بث روح الجمود فى شئون الحكم ، وهى روح تخمد كل روح فى الدولة ، أى انها تقضى على الدولة ذاتها •

هذا الباعث الحقيقى الذى نشير اليه ، يدل عليه بصورة بينة ما يذكره أصحاب هذا الرأى صراحة عن تلك المساوىء التى نجمت عن تدخـل رجال الدين فى شئون الحكم فى بعض ما عرف من الدول ، وفى بعض ما سلف من العصور •

ولقد فات أصحاب هذا الرأى أنه اذا كان مما لا يمكن انكاره أن الأخذ بالرأى الآخر (القائل بأن الاسلام دين ودولة) مما يؤدى بلا ريب الا الاعلاء من مقام رجال الفقه الاسلامى فليس من شأنه أن يؤدى حتما الى أن يكون رجال الفقه أو الدين من الحكام ، فلم يكن هذا هو الشـــأن حتى فى صدر الاسلام • فمعاوية ويزيد وعمرو بن العاص (وكثير غيرهم من رجال الحكم فى ذلك العهد) لم يكونوا من علماء الفقه أو الدين•

والأمر الثانى ـ هو تلك الأسباب السياسية التى سبقت الاشارة اليها (فى المبحث الاول ـ النبذة ١) ٠

الأمر الثالث (أو المصدر الثالث من تلك المصادر أو البواعث الحقيقية : هو التأثر بالغرب الذى سادت فيه المسيحية التى فصلت ما بين الدين والدولة، بعبارة أخرى انها نزعة التقليد التى عرفت عن الفكر فى الشرق فى سيره وراء اقتفاء آثار خطوات الفكر الغربى(٢) ٠

وأصحاب الرأى القائل بأن الاسلام دين فحسب يشيرون صراحة الى ما يذكر عن مساوىء الحكم الدينى ، ويذكرون ما عرف من تلك المساوىء التى نجمت عن تدخل رجال الدين المسيحى ـ فى الغرب ـ فى شئون الحكم ٠ ولكنهم لا يشيرون الى ذلك الا كمجرد سناد لرأيهم الذى يدعون أنه انما نبت لديهم كثمرة لم تبينوه من آيات قرآنية وأحاديث نبوية ، كانوا يتصيدونها ويقدمونها دون ذكر للاسباب والظروف التى أحاطت بهـــا ، ودون الرجوع الى شىء من التفسيرات التى وردت فى كتب كبار المفسرين لها ، حتى اننا نجد أن ذكرهم لتلك الآيات والأحاديث لم يكن فى حقيقته الا ستارا يخفى وراءه الأسباب والبواعث الحقيقية التى دفعت بهم الى اعتناق رأيهم ٠

ولقد فاتهم أن بين المسيحية والاسلام فى هذا المقام فارقا كبيرا ، وكذلك كان كبيرا ذلك الفارق بين الدور الذى قام به رجال الدين المسيحى فى التاريخ السياسى الغربى ، وذلك الذى قام به علماء المسلمين فى التاريخ السياسى

---

(٢) كان الزعيم الهندى والمصلح الاسلامى الكبير المعروف (قبل استقلال الهند ونشـــأة باكستان عام ١٩٤٧ م) وهو محمد اقبال ممن يرون أن فكرة الفصل بين الدين والدولة التى اعتنقها بعض مفكرى المسلمين ، انما كانت احدى ظواهر نزعة التقليد للغرب المسيحى ـ راجع الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى للأستاذ الدكتور محمد البهى الطبعة الثانية ١٩٦٠ ص ٤٠٨ ـ وقد ولد اقبال بالبنجاب عام ١٨٧٢ وكان رئيسا لحزب مسلمى الهند وتوفى عام ١٩٣٨ ٠

راجع المرجع السابق ذكره ص ٤٠٤ بالهامش ، وراجع « حرية الفكر فى الاسلام » لفضيلة الأســـتاذ الشيخ محمد الصادق عرجون (شيخ علماء الاســـكندرية) محاضرة طبعت عام ١٩٥٩ م ص ٣٦ ، ٣٧ حيث يرى أن الجفوة بين المثقفين والدين فى الشرق انما ترجع الى نزعة التقليد للغرب ٠

الاسلامى . الخلاصة - أنه ليس ثمة ما يبرر نزعة التقليد أو أعمال القياس بين شيئين ليس بينهما من وجوه التشابه شيء .

واليكم تفصيل ما أجملنا ، وتفسير ما قدمنا :

فأولا : بين الديانتين المسيحية والاسلام :

اذا رجعنا الى الديانة المسيحية ألفيناها تقوم على مبدأ الفصل بين الدين والدولة ، فمن الأقوال المأثورة عن السيد المسيح قوله : « ليست مملكتى فى هذا العالم » ، وقوله « دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله » . ومن ذلك يتبين - كما يقول الأستاذ بلنتشلى - أن طبيعة الدولة فى الدين المسيحى ليست دينية(٣) .

ومما ورد فى الانجيل : « ان الملوك انما ولايتهم على الأجساد وهى فانية ، والولاية الحقيقية على الأرواح وهى لله وحده »(٤) .

---

(٣) راجع للاستاذ بلنتشلى Bluntchli (أستاذ العلوم السياسية سابقا بجامعة هايدلبرج Heidelberg بالمانيا الغربية) كتابه The Theory of the State الطبعة الثالثة للترجمة الانجليزية من اللغة الالمانية ص ٢٨٩ .

ومما تجدر الاشارة اليه أننا نجد البعض يرى أن الظروف التى قال فيها المسيح كلمته « دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله » لا تدل على انه كان يقصد بها ذلك المعنى المشار اليه ، ولا نريد هنا أن نقحم أنفسنا فى نقاش حول تفسير تلك العبارة ، فان فى غيرها وفى كثير من الدلائل الاخرى ما يكفى للدلالة على ذلك المعنى الذى أشرنا اليه . على انه من المفيد أن نذكر أن الرأى الآخر الذى يرى أن تلك العبارة « دع ما لقيصر .. الخ » لا تفيد ذلك المعنى ، انما يستندون الى ما ورد فى انجيل متى فى الاصحاح ٢٢ ونصه « حينئذ ذهب الفريسيون وتشاوروا لكى يصطادوه بكلمة فارسلوا اليه تلاميذهم مع الهيروديسيين - وهم من اليهود - قائلين : يا معلم نعلم انك صادق وتعلم طريق الله بالحق فقل لنا ماذا تظن أيجوز أن تعطى جزية لقيصر أم لا . فعلم يسوع خبثهم وقال لماذا تجربوننى يا مراءون ، أرونى معاملة الجزية فقدموا له دينارا فقال لهم لمن هذه الصورة والكتابة ، قالوا له لقيصر . فقال لهم : اعطوا اذا ما لقيصر لقيصر وما لله لله . فلما سمعوا تعجبوا وتركوه ومضوا » - وفى انجيل لوقا اصحاح ٢٠ عدد ٢١ ورد ما نصه : « فراقبوه وأرسلوا جواسيس يتراءون أنهم أبرار لكى يمسكوه حتى يسلموه الى حكم الوالى وسلطانه فسألوه قائلين : يا معلم ... الخ » - كان ذلك نقلا عن كتاب « حقيقة الاسلام وأصول الحكم » للأستاذ المفتى الشيخ محمد بخيت المطيعى (طبعة ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م) ص ٢١٦ .

(٤) مجموعة العروة الوثقى ص ٦٤ - ٦٦ وكان ذلك نقلا عن مؤلف الاستاذ الدكتور محمد البهى (المرجع السابق) ص ٤٨ .

ولذلك نجد أن المسيحيين الأولين لم يعمدوا الى شيء من الاصلاح فى المجتمع الرومانى الذى نشأوا فيه ، رغم ما هو معروف من تحريمهم للكثير من العادات والطقوس القديمة ، وارتضوا جميع ما وجدوا من نظم لا قبل لهم بتغييرها ، فدعوا للامبراطور فى صلواتهم ، ولو أنهم رفضوا أن يحرقوا البخور لتمثاله(٥) •

أما فى الاسلام فانه لا يعرف أمثال تلك الآيات أو الكلمات التى تدل دلالة بينة على الفصل فيما بين الحياة الدنيا وحياة الآخرة ، ولا الفصل ما بين الدين والدولة بعد هجرة الرسول الى المدينة (كما قدمنا) •

وبعكس المسيحية نجد الاسلام قد شرع فيه مبدأ القصاص كما شرع فيه مبدأ الجهاد(٦) •

فالمسيحية نشأت تحت ظلال الامبراطورية الرومانية ، ولم تحث على مقاومة الامبراطور (أغسطس) رغم انه لم يعتنق المسيحية ، وكان هو الذى اذن لبعض اليهود أن يقتلوا المسيح (فيما يعتقد المسيحيون)(٧) •

---

(٥) راجع « تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى » للاستاذ فشر (أستاذ التاريخ بالجامعات البريطانية ووزير المعارف سابقا) ترجمة الاستاذ الدكتور محمد مصطفى زيادة الطبعة الثانية (١٩٥٤ م) الجزء الاول ص ١٠٧ ، ١٠٨ ، حيث يضيف الى ما تقدم قوله : « ولذا فمن الخطأ أن نصفهم بأحد الاوصاف السياسية الحديثة ، لأنهم لم ينادوا بالاشتراكية أو الشيوعية ، ولم يدعوا الى الفردية (الراسمالية) ، ولم تكن لهم فلسفة فى الدولة وأصول الحكم ، ولم يخطر ببال أحد منهم أن فى استطاعة جماعتهم الصغيرة البعيدة عن السلطـة والنفوذ أن تحدث بالسياسة الرومانية أو المجتمع الرومانى شيئا من التعديل ، ذلك انهم أيقنوا أن الدنيا متاع الغرور والشرور ، وتعلموا أن الانسان طريد جنة الخلد وحق عليه العذاب المقيم وأنه خير للانسان أن يموت ميتة الشهيد على أن يرتكب اثما من الآثام ، وتعلموا كذلك أن هذه الدنيـا لن تلبث أن تزول ، وان رجعة المسيح الى الارض ـ وهى ما اعتقدها الناس وشيكة الوقوع ـ سوف تملأ الدنيا عدلا ، بعدما ملئت ظلما وجورا وخبثا ونقصا يمحوه كله المسيح محـوا ، واذا كان الأمر كذلك فما الذى يحمل المسيحى على الغاء الرق أو الحرب أو الربا أو استعمال القوة الغـاشمة التى ساعدت الدولة الرومانية على النهوض ، ما دام كـل ذلك مقضى عليه بالزوال » •

(٦) راجع مؤلف الاستاذ المفتى الشيخ بخيت المطيعى (المرجع السابق) ص ٢٩٣ حيث يقول : « اننا اذا رجعنا الى شريعة موسى التى ترجع الى التوراة وشريعة عيسى التى ترجع اليها والى الانجيل وجدناهما لم يؤثر عنهما الجهاد » •

(٧) الامبراطور أغسطس هو أول أباطرة الدولة الرومانية ، وقد كان يسمى أوكتافيوس قبل أن يتوج امبراطورا (وقد ولد عام ٦٣ ق• م• وبدأ حكم الامبراطورية عام ٢٧ ق• م•) وهو الذى هزم أنطونيو فى موقعة اكتيوم الشهيرة فى عصر كليوباترة ، وقد توج امبراطورا على اثر انتصاره فى تلك الموقعة •

ثانيا — بين التاريخين : المسيحي والاسلامي :

يذكر لنا تاريخ المسيحية الكثير من المساوىء وضروب الاستبداد التى تنسب للبابوات وغيرهم من رجال الكنيسة ، « فالسلطة مفسدة » على حد التعبير المشهور المأثور عن أحد كبار المفكرين والساسة البريطانيين القدماء (اللورد أكتون Acton) ، و « كل فرد بيده قسط من السلطة ينزع بطبيعته الى أن يزيد من حدود سلطته • بل وأن يسىء استعمال سلطته بل وأن يستبد بها ، كما يقول الفيلسوف الفرنسى مونتسكيو ، ولذلك فانه يجب — كما يقول — من أجل أن نحول دون اساءة استعمال السلطة ، أو الاستبداد بها « أن توقف السلطة السلطة » •

"Il faut par la disposition des choses, que le pouvoir arrête le pouvoir"

ولقد انقضت فترة من الزمان بلغ فيها البابوات من القوة والسلطان بحيث لم تكن هناك الى جانبهم سلطة أخرى تبلغ من القوة حدا تستطيع معه أن توقف سلطة البابوات عند حدها ، أى أن تضع حدا لاستبدادها •

والأمثلة على ما أتاه البابوات (وغيرهم من رجال الكنيسة) من ضروب العسف والاستبداد عديدة (وقد سبقت لنا الاشارة الى بعضها فى المبحث الثانى فى ختام النبذة رقم ٥) •

بعض خدمات للكنيسة — ومما يقضى به علينا واجب الانصاف أن نشير — الى جانب ما يذكره التاريخ للبابوية ورجال الكنيسة من سيئات — أن نشير الى ما يذكر لهما من بعض الخدمات أو الحسنات : فلولا الكنيسة ما اهتم أحد بشئون التعليم فى القرن السادس ، وعلى الرغم مما لدينا من كثير الشواهد (كما يقول المؤرخ البريطانى فشر) على خضوع الأساقفة وخنوعهم لأرباب الحكم ، لم تعدم الحوادث أساقفة عرفوا بالشجاعة والجرأة على الحاكم المعتدى ، وتذكيره بالعذاب فى الآخرة اذا هو لم يرجع عن بغيه ، والواقع أنه لم يكن بذلك العصر الغاشم سوى الكنيسة لحماية الفقير والمسكين والمحروم والمظلوم(٨) •

---

(٨) فشر (المرجع السابق) ج ١ ص ١٠٩ — حيث يذكر أيضا ما نصه « والواقع أن الكنيسة قامت على كل شىء حتى الماديات فى ذلك العصر ، فاذا تطلب نهر من الانهار جسرا لضبط مجراه أو احتاج بلد من البلاد سقاية لحمل الماء الى جهة مرتفعة كان الاسقف فى أغلب الاحيان صاحب المشروع ومصدر المال اللازم لتنفيذه » •

وكذلك فانه مما يذكر من الخدمات أو الحسنات للبابوية انهـــا أخذت تدعو الى السلم ووضع حد لتلك الحروب الطويلة (المعروفة باسم « حروب المائة سنة ») التى دارت رحاها بين انجلترا وفرنســـا طيلة القرن الرابع عشر(٩) ٠

ظاهرة استغلال المعتقدات الدينية من الظواهر القديمة ـ ومما يقضى به علينـــا أيضا واجب الانصاف أن نوجـــه الأنظار الى أن ظاهرة اســـتغلال المعتقدات الدينية من أجل تحقيق شهوات أو أطماع شخصية دنيوية تعد من الظواهر القديمة التى تعرفها البشرية منذ أقدم عصورها ، أى قبل أن تعرف الأديان السماوية الكبرى المعروفة ٠

وحسبنا أن نشير الى مصر الفرعونية حيث يذكر لنا التاريخ أن تمثال المعبود آمون (ملك الآلهة الأعظم) كان يعده الكهنة الواسطة فى الفصل فى الأمر حتى فى مهام شئون الدولة فكان يحمل فى سفينته على أعناق الكهنة من مسكنه ثم يلقى عليه رئيس الكهنة أو الملك الأسئلة التى يراد الاجابة عليها فيجيب ذلك المعبود (أو الاله فى عقيدتهم) بحركات خاصـــة ، وقد يجيب أيضا ببعض أصوات أو كلمات ، « ولا شك ان الكهنة (كمـا يقول المؤرخ الألمانى الاخصائى فى التاريخ المصرى القـديم : ستيندورف) كانوا يعرفون كيف يساعد الاله فى الاجابة ، فكانوا يتخذون لذلك خيوطا خفية بل قد يعدون لذلك آلة ناطقة يخبئونها فى سفينة الاله » ٠ ولكن يلاحظ ـ كما يقرر ذلك المؤرخ ـ أن هذه الأمور لم تحدث الا فى عهد انحطاط الديانة المصرية أى فى العصور المتأخرة من عهد الفراعنة (لا سيما فى عهد الأسرة الفرعونية العشرين)(١٠) ٠

---

(٩) فشر (المرجع السابق) ج ٢ ص ٣٥٦ ٠

(١٠) ستيندورف Steindorf : « ديانة قدماء المصريين » ، تعريب العالم المصرى الاثرى سليم (بك) حسن ٠ طبعة ١٩٢٣ ص ٨٨ ٠

لزيادة التفصيل فيما يتعلق بهذه الظاهرة : راجع كتابنا : « أزمة الفـــكر الســـياسى الاسلامى » (الطبعة الأولى) ص ٨٤ ـ ١٢٥ ٠ ويلاحظ أن الطبعة الثانية أقل تفصيلا ٠

(ب) أثر رجال الدين أو الفقه الاســـلامى فى الحياة العـامة ، وموقف حكام المسلمين ازاء رعاياهم غير المسلمين :

أولا : فيما يتعلق برجال الدين أو الفقه الاسلامى : اذا نحن رجعنا الى التاريخ السياسى الاسلامى لنتبين ما كان لهم فى الحياة العامة من أثر فان أهم ما يلاحظ بهذا الصدد يتلخص فيما يلى :

١ ـ يشهدنا التاريخ على ما كان بين بعض الطوائف الدينية الاسلامية من خلافات ومنازعات أدت الى تحريض بعضها لبعض الخلفـــاء على اضطهاد بعض الطوائف الأخرى (الاسلامية) ، وكان أهمها ما عرف عن طائفة المعتزلة من تحريض لبعض الخلفاء العباسيين (لا سيما للخليفة المأمون فى أواخر أيام خلافته) على الحاق الأذى بمخالفيهم فى المذهب(١١) ٠

٢ ـ كما يذكر لنا التاريخ أن الكثيرين من علمـــاء الأزهر عمدوا الى مقاومة المصلح الكبير الأســـتاذ الامام محمد عبده ، واتهموه فى ايمـــانه ودينه(١٢) ٠

٣ ـ كما يتهم بعض الباحثين بعض رجـــال الدين بوقوفهم الى جانب أصحاب السلطان وأرباب المال فى بعض عهود التاريخ الاسلامى(١٣) ٠

خاتمة ومناقشة ـ ويقتضينا واجب الانصاف ـ فى مقام الختام لهـــذه النبذة ـ أن نعلق على بعض تلك المآخذ بما يلى :

١ ـ ان ما عرف عن بعض رجال الدين أو الفقـــه الاسلامى من تعصب انما كان تعصبا لمذهب ضد المذاهب الاسلامية الأخرى ، لا تعصبا للدين ضد غيره من الأديان ٠

٢ ـ ان ما عرف فيما بين المسلمين (أى فيما بين الطـــوائف الدينية الاسلامية المختلفة) من ألوان الاضطهاد لا يمكن أن يوضع موضع المقارنة مع

---

(١١) المذاهب الاسلامية (من مجموعة الالف كتاب) للاستاذ الشيخ محمد أبى زهرة ، ص ٢٦٥ ، ٢٧٨ ٠

(١٢) الفكر الاسلامى الحديث (المرجع السابق) للدكتور محمد البهى ص ١٤٦ ٠

(١٣) العدالة الاجتماعية فى الاسلام (الطبعة الثانية) للاستاذ سيد قطب ٠

ما حدث من رجال الكنيسة فى أوروبا (لا سيما فى العصور الوسطى) من المذابح ومن ألوان التعذيب والتنكيل بخصومهم (مما سبق بيانه) .

٣ — واذا كان قد عرف عن بعض علمـــاء المسلمين مواقف ضعف أو هوان ازاء أصحاب النفوذ أو السلطان ، فان التاريخ يذكر لبعضهم الآخر مواقف يعتز بها تاريخ الاسلام ، بل ويعتز بمثلها وبمثلهم تاريخ أية دولة من الدول .

وحسبنا أن نذكر فى التاريخ الحديث ما كان من مواقف للسيد عمر مكرم فى عهد محمد على ، وما هو معروف من مواقف كريمة بل وعظيمـــة لجمال الدين الأفغانى والأستاذ الامام محمد عبده والأســـتاذ الأكبر الشيخ حسونة النواوى ازاء الحكام ، وما كان لرجال الأزهر من دور مجيد فى اشعال نار حركة المقاومة الشعبية فى ثورة ١٩١٩(١٤) .

الملحوظة الثالثة — نزعة ميل الى المبالغة وميل عن مراعاة الدقة :

ونلاحظ فيما دار من مناقشات بين أنصار هـــذين الرأيين المتنابذين نزعة مبالغة ، وهى نزعة تفسرها — الى حد ما — روح الحماس الذى يلاحظ لدى أنصار كل من الرأيين فى الذود عن رأيه ، كما يفسرها كذلك ما نجده

---

(١٤) أما فى صدر الاسلام أو فيما تلاه من العهود القريبة منه ، حين كان الاسلام لا يزال فى مجده وقوته ، فان الامثلة على ذلك عديدة من العسير أن يحيط بها الحساب .

وحسبنا هنا أن نشير الى ما ورد عن الامام البخارى (الذى توفى عام ٢٥٦ هـ) فى مؤلف للاستاذ محمد محمد أبى زهو (الاستاذ بكلية أصول الدين بالازهر) بعنوان الحديث والمحدثون. طبعة ١٣٨٨ هـ — ١٩٥٨ م ، ص ٣٥٥ حيث يقول المؤلف : « كان البخارى رحمه الله فى غاية الحياء والشجاعة والسخاء والورع والزهد فى الدنيا ، شريف النفس بعيدا عن الامراء والسلاطين حتى أن أمير بخارى خالد بن أحمد الذهلى طلب اليه أن يحضر ليسمع أولاده منه فأبى أن يذهب، وقال : « فى بيته يؤتى العلم » ، فأراد الأمير أن يصرف الناس عن السماع منه فلم يقبلوا ذلك من الأمير فأمر عند ذلك بنفيه » .

وراجع كتاب الأستاذ عباس العقاد بعنوان : « حقائق الاســـلام وأباطيل خصـــومه » . (الطبعة الاولى) ١٩٥٧ م — من مطبوعات المؤتمر الاسلامى ص ٢٠٥ حيث يقرر بانه طالما هم سلاطين الاتراك باكراه المسيحيين فى بلادهم على اعتناق الاسلام ، لولا ما أصدره علماء الدين الاسلامى هناك من الفتاوى التى كانت تحرم ذلك على السلاطين الذين كانوا يرهبون تلك الفتاوى ويعملون لها حسابا كبيرا .

لدى بعضهم من ميل عن التدقيق ، أو بعبارة أخرى من ميل الى التحليق ، التحليق فوق الدقيق من المسائل بطائرة تطير بسرعة ألفى ميل فى الساعة !!

أما مظاهر تلك النزعة (نزعة المبالغة وعدم الدقة) فان صورتها تتراءى فى كثير من الأدلة التى يقدمها كل من الفريقين ، نكتفى بالاشارة الى أهمها فيما يلى :

أولا — نجد مثلا زعيم الرأى القائل بأن الاسلام دين فحسب يتساءل : « هل كان محمد صلى الله عليه وسلم ممن جمع الله له بين الرسالة والملك أم كان رسولا غير ملك ؟ » ثم نجده يجيب : « لا نعرف لأحد من العلماء رأيا صريحا فى ذلك البحث ولا نجد من تعرض للكلام فيه »(١٥) .

ان مثل هذا القول قد بلغ به قائله حدا بعيدا فى ميدان عدم الدقة أو فى عالم الطيران (الشراعى لا الشرعى) بالصورة التى سبقت لنا الاشارة اليها !! .. فقليل من التروى والبحث كان كفيلا بأن يبين للأستاذ الجليل ان علماء المسلمين قد عرضوا كثيرا للكلام عن هذه الرياسة السياسية للرسول ، ولكنهم لم يكونوا يسمونها « ملكا » ، وانما يسمونها « امامة »(١٦) .

.. ولقد كثر كلام علماء المسلمين عن الخلافة التى عرفوها بأنها نيابة عن الرسول فى حراسة الدين وسياسة الدنيا . فهذا التعريف صريح فى أنهم كانوا يرون أن للرسول الى جانب الرسالة الدينية ، الرياسة السياسية (أى رئاسة الدولة) .

وبعيد عنا الادعاء بأننا كنا أول من كشف هذه الملحوظة . فقد سبقنا اليها العالم الجليل الأستاذ الشيخ الخضر حسين(١٧) .

---

(١٥) راجع الاسلام وأصول الحكم للاستاذ على عبد الرازق ص ٥٠ .

(١٦) راجع « نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم » للاستاذ الكبير الشيخ محمد الخضر حسين (طبعة ١٣٤٤ هـ — ١٩٢٥ م) ص ١٣٨ . وهنا نوجه الانظار الى أن الامام (أو رئيس الدولة) كان يجمع بين رئاسة الدولة والقضاء .

(١٧) راجع مؤلفه — المرجع السابق — ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

وراجع فى تعريف الخلافة « مقدمة ابن خلدون » تحقيق ومراجعة الاستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى . الجزء الثانى الطبعة الأولى ١٣٧٨ هـ . — ١٩٥٨ م ص ٥١٨ — وراجع أيضا كتاب « الأحكام السلطانية » تأليف قاضى القضاة أبى الحسن الماوردى المتوفى عام ٤٥٠ هـ طبعة المكتبة التجارية ص ٣ .

وفى ميدان عدم الدقة نجد مرة أخرى زعيم ذلك الرأى قد أصاب رقما قياسيا ، وما أصاب فيه : ذلك هو استناده الى آيات قرآنية لاثبات أن الرسول انما كان رسولا فحسب • وكان قليل من البحث كافيا كافلا أن يبين أن تلك الآيات انما نزلت حين كان الرسول بمكة أى قبل أن يهاجر الى المدينة وينشىء بها دولة (وقد سبقت لنا الاشارة الى ذلك) •

كما نجد الأستاذ الجليل اذ ينتقل من الآيات القرآنية الى ميدان التاريخ تنتقل معه نزعة عدم الدقة بخطى أوسع وأسرع • فنجده — على حد تعبير الأستاذ الكبير الدكتور السنهورى — « بدلا من أن يخضع رأيه لحكم التاريخ يلجأ بالعكس الى اخضاع التاريخ لرأيه ، أى انه يعمد الى تفسير التاريخ على ضوء رأيه ، والى أن يتصيد من التاريخ حججا لتدعيم وجهة نظره »(١٨) •

وقد لازمته هذه النزعة (نزعة عدم الدقة) حتى حين ينقل عن بعض العلماء بعض أقوالهم(١٩) •

ثانيا — فاذا انتقلنا الى أنصار الرأى القائل بأن الاسلام دين ودولة ، فاننا نجد بعضهم يذكر ما نصه : « القول بأن الاسلام دين فحسب هو جزء من العداوة التقليدية التى تكنها أوروبا للاسلام وأهله وهى ترمى الى القضاء على الاسلام كدين » •

ونرى أنه اذا كانت هناك لدى بعض الباحثين الغربيين نزعة تعصب

---

(١٨) راجع رسالة الدكتوراة Le Califat للدكتور السنهورى — المرجع السابق — ص ١٤٧•

(١٩) وحسبنا بيانا لذلك أن نثبت هنا نص ما كتبه الاستاذ الاكبر الشيخ الخضر حسين فى كتابه — المرجع السابق ص ١٥٥ — للرد على ما ورد فى مؤلف الاستاذ على عبد الرازق . « فعلماء المسلمين يقولون : تجب طاعة الخليفة فيما يأمر به من معروف ، والمؤلف — أى الأستاذ عبد الرازق — يقول : له عليهم الطاعة التامة ، فيحذف ما اشترطوه للطاعة من الاقتصار بها على المعروف ، ويضع بدله كلمة تذهب بها الى أن تتناول الطاعة العمياء • وهم يقولون : يجب أن يكون الخليفة مكرما بين الناس — أى غير مهان — ليكون مطاعا • والمؤلف يقول : وعليهم أن يحبوه بالكرامة كلها فيصرف القلم عن تعليلهم الذى يأخذ به المعنى قوة الحقائق ، ويضع مكانه لفظ الشمول الذى يذهب بنفس القارىء الى أقصى غاية • وهذا النوع من التصرف فى أقوال العلماء مما يغمز فى أمانة صاحبه ، ولم يزد أولئك العلماء ان قالوا فى الخليفة ، انه نائب رسول الله ، وهذا لا يقتضى أن يقال : « سما الى مقام رسول الله ، وبلغ الغاية التى لا مجال فوقها لمخلوق » (كما قال الأستاذ عبد الرازق) » •

ضد الشرق والشرقيين ، فهى غير صادرة - فيما نعتقد - عن نزعة « العداوة التقليدية للاسلام » ، انما هى صادرة عن نزعة عنصرية أو نزعة تعال تنزع ببعضهم أحيانا الى عدم الاعتراف بما كان للشرق القديم من مفاخر ومآثر على الغرب . فنزعة التعصب هذه لم توجه الى الشرق الاسلامى فحسب ، بل وجهت الى الشرق عموما وبخاصة الى الشرق القديم أى قبل ظهور الاسلام ، ومع ذلك فقد وجدنا من المؤرخين والباحثين الغربيين من يقوم فى وجههم وينصف الشرق القديم منهم(٢٠) .

واذا كان هناك بين المستشرقين من الغربيين من تسيطر عليهم نزعة تعصب ضد الإسلام والمسلمين ، فانه مما يقتضينا واجب الانصاف أن نقرر أن كثيرين منهم كانت تسيطر على بحوثهم روح علمية صادقة ، أى روح

---

(٢٠) راجع مثلا كتاب المؤرخ الامريكى الاخصائى فى التاريخ المصرى القديم بريستيد بعنوان : The Conquest of Civilisation الترجمة العربية له بعنوان « انتصار الحضارة » للدكتور أحمد فخرى (طبعة ١٩٥٥) ص ٣ ، ٤ من المقدمة ، حيث يقول الدكتور فخرى : « ان الباعث الذى حدا بذلك المؤرخ الكبير النزيه (بريستيد) الى كتابة مؤلفه انما يرجع الى استنكاره لما شهده من أن المؤرخين الغربيين ينسبون مصدر الحضارة الغربية الى اليونان والرومان وحدهم ، ويهملون الشرق القديم اهمالا تاما ، انهم على حد تعبير بريستيد « يريدون قتل حضارة الشرق عمدا لأنهم يريدون اخفاء الحقيقة » . وراجع كتاب فوجير Fougères (الأستاذ بكلية الآداب بباريس سابقا) بعنوان « المدنيات الأولى » Premières Civilisations (الطبعة الثالثة عام ١٩٣٥ م) ص ٣٢٥ ، ٤٢٧ حيث يقول « ان المدنيـة الغربية القديمة مدينة للمدنية الشرقية ، ولكن الغرب طبع تلك المدنية بطابعه الخاص » ، و « ان الحضارة اليونانية القديمة مدينة لحضارة مصر وحضارة الكلدانيين ، وراجع Capart فى « مكان مصر فى تاريخ المدنية » بالفرنسية . طبع فى بروكسل عام ١٩٢٣ م حيث يقول ص ١٨ : « يتبين مما تقدم أن مصر لم تمسك فحسب بقوة وثبات مشعل المدنية مدى أجيال ، بل انها فضلا عن ذلك قد نقلته مرتين الى بلاد حوض البحر الابيض ، ومن ثم الى بلاد العالم الاوروبى » - راجع مؤلف الدكتور جوستاف لوبون بعنوان « المدنيات الأولى » - بالفرنسية - ص ٣١٥ حيث يقول : « ان اليونانيين المثقفين انما كان تعليمهم فى المدارس المصرية ، ولقد بين جميع الباحثين الاقدمين أثر الانظمة المصرية فى الانظمة اليونانية فالفيلسوف بيتاجور والمشرع سولون Solon والفيلسوف افلاطون وغيرهم انما أخذوا معارفهم جميعا عن المصريين ، بل ان موسى نفسه (عليه السلام) - كما يقول العالم المعروف شامبليون Champollion انما كان تعليمه على أيدى المصريين » .

الانصاف : روح البحث عن الحقيقة المجردة ، فمنهم كثيرون أخذوا يشيدون بفضل الحضارة العربية الاسلامية على الحضارة الغربية(٢١) .

ومن أولئك المستشرقين من قام يعارض القائلين منهم بعدم استقلال الشريعة الاسلامية عن القانون الرومانى (أى بتأثرها بذلك القانون) ، ودافع عن استقلال الشريعة الاسلامية دفاعا مجيدا يستند اليه بعض أساتذة الشريعة أنفسهم فى مصر(٢٢) .

واذا كان بعض علماء المستشرقين أو بعض الساسة الغربيين كانت تسيطر عليهم نزعة تعصب ضد الاسلام ، فلم يكن ذلك فى الواقع -كما قدمنا- تعصبا ضد الاسلام كدين ، وباعتبارهم من رجال الدين ، انما كان فى الواقع تعصبا منهم باعتبارهم مستعمرين ، ضد الاسلام باعتباره أداة مقاومة ضد الاستعمار(٢٣) .

---

(٢١) راجع كتاب « مآثر العرب على الحضارة الاوروبية » للاستاذ جلال مظهر (طبعة ١٩٦٠ م) حيث يجد القارىء (ما بين صفحة ١٣ - ٢٠) نبذا مختلفة مختارة من كتابات عدد غير قليل من المستشرقين المنصفين الذين يشيدون بفضل الحضارة العربية الاسلامية على الحضارة الغربية .

وراجع كتاب « تاريخ الحضارة الاسلامية » تأليف العالم المستشرق الروسى ف. بارتولد (الاستاذ بجامعة بطرسبرج فى عهد الحكم القيصرى) وقد نقله الى العربية الاستاذ حمزة طاهر (مدرس اللغة التركية بجامعة القاهرة سابقا) وقدم له الأستاذ الكبير المرحوم الدكتور عبدالوهاب عزام ، وقد ذكر الدكتور عزام فى كلمة «المقدمة» عن هذا المستشرق المؤلف (ص ٥) ما نصه : « المؤلف غير متحيز فيما يكتب ، ومنصف حين يتكلم عن الشرق والغرب ، والمسلمين والمسيحيين ، لا يتردد فى الاعتراف للشرق بمزاياه ، وللمسلمين بالبر بغيرهم ، وبما أجدوا على حضارة العالم كله فى العلوم والآداب والشرائع » .

(٢٢) راجع فى ذلك مثلا بحثا لأحد كبار هؤلاء المستشرقين (وهو فيتز جيرالد) نشره بالانجليزية بعنوان « الدين المزعوم للقانون الرومانى على القانون الاسلامى ، نشر فى يناير ١٩٥١ م بمجلة مجلد رقم ٦٧ ص ٨١ - وقد نقل عنه أدلته المرحوم العالم الكبير الاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى فى كتابه : «المدخل لدراسة الفقه الاسلامى » ص ١٠٤ ، ١١١ .

(٢٣) راجع فى ذلك كتاب « الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » للاستاذ الدكتور محمد البهى ص ٣٤١ ، ٣٤٢ .

وراجع مجلة المنار للسيد محمد رشيد رضا (المرجع السابق ذكره) ص ٢٠٦ حيث ورد ما نصه :

وان عبارة بدرت على لسان قائد بريطانى(٢٤) ، ساعة لعبت فيهـا برأسه نشوة النصر (وربما كانت تضاعفها فى الوقت نفسه نشوة الخمر !!) هى — فى مثل هذا المقام — شىء لا يدل على شىء ، أى انها لا تصلح فى هـذا المقام أن تتخذ دليلا أو شاهدا على الروح الأوروبية · ويبدو لى انهـا كانت هى النزعة الى « التعميم » هى التى جرت الى مثل هذا الخطأ فى التدليل · وأعنى بالنزعة الى « التعميم » تلك الظـاهرة التى تلاحظ لدى الكثيرين من الباحثين من الميل الى أن يجعلوا من ملاحظة خاصة بحـالة معينة مبدأ عاما يطبق ويسرى فى جميع الحالات ، أو الى أن يجعلوا من صفة خاصة بشخص معين خاصية من خصائص أو صفة من صفات بنى قومه جميعا(٢٥) ·

الخلاصة : ان الاستعمار لا يقوم بمناوأة الاسلام الا حيث يعد قوة ذات شأن فى حساب القوى المناوئة له · أما حيث لا تكون له مثل هذه القوة فاننا نجد الاستعمار لا يفكر فى مناوءته بل نجده بالعكس يعمل على مصـادقته ومؤازرته كما كان شأنه فى الهند فبل اسـتقلالها عام ١٩٤٧ م حيث كان الاستعمار البريطانى يبدى العطف على مسلمى الهند ، وكما كان شأنه فى قبرص قبل استقلالها فى السنوات الأخيرة حيث كان الاستعمار البريطانى (ولا يزال) يبدى العطف على مسلمى قبرص (أى الأتراك)(٢٦) ·

= « أما أوروبا فقد اخذت حظها من ضعف التفرق فى الدين أيام كانت تحكم الدين فى السياسة ، وقد عالجت هذا الضعف بالفصل بين السياسة والدين فليس له الآن شأن فى سياستها وأحكامها الا الاستعانة بدعاته على الاستعمار فى الشرق · وما زال رجال السياسة يطاردون رجال الدين ويغضون من صوتهم فى عدة ممالك ، أما قرأت فى الجرائد ما حصل أخيرا فى اسبانيا وفرنسا وغيرهما » ·

يلاحظ ان كاتب هذا البحث يشير الى « عدة ممالك » فى أوروبا ، ذلك لأن البحث كتب عام ١٩٠١ م ·

(٢٤) تلك هى العبارة التى وردت على لسان الماريشال اللنبى Allenby لدى دخوله بيت المقدس فاتحا ابان الحرب العالمية الأولى ، وهى قوله : « اليوم تنتهى الحروب الصليبية » ·

(٢٥) وفى ذلك يقول العالم الاجتماعى الفرنسى الدكتور جوستاف لوبون Le Bon فى كتابه « الأسس العلمية لفلسفة التاريخ » (طبعة باريس ١٩٣١ م) ص ٦٦ : بأن من أكثر الأسباب التى تؤدى بنا الى الخطأ هى تلك النزعة الى التعميم La généralisation

(٢٦) والدليل الآخر الذى يستند اليه البعض فى هذا المقام للتدليل على تلك « العداوة التقليدية التى تكنها أوروبا للاسلام وأهله » — على حد تعبيره — هو أن أوروبا « سمحت بقيام اسرائيل وأمدتها ماديا وأدبيا··الخ » والواقع أنه لا علاقة هناك بين انشاء اسرائيل وبين روح =

الملحوظة الرابعة ـ الدولة فى عهد الرسول :

لو أن المسألة وضعت وضعا صحيحا ـ كما قدمنا ـ ، ولو ان الباحثين فى هذا الموضوع لم تسيطر عليهم تلك النزعات التى أشرنا اليها ، لما كان ثمة موضع للجدال امام حقائق التاريخ الناطقة بقيام دولة فى عهد الرسول بالمدينة كان هو رئيسها ، دولة اعترف بقيامها المؤرخون والباحثون المحايدون .

واذا كان الفقه الدستورى فى العصر الحديث يقرر أن للدولة أركانا ثلاثة : (١) أمة ، (٢) سلطة عليا مستقلة (هى ما يعبر عنها فى لغة الفقه الحديث « السيادة ») ، (٣) اقليم يحدد ذلك المدى أو النطاق الذى تزاول فيه الدولة سلطانها ، نقول أنه اذا كان ذلك ما يقرره الفقه الدستورى الحديث فانه يجب ألا يفوتنا ان العوامل التى تعمل أو تساعد على تكوين بعض هذه الأركان تختلف فى عصرنا الحديث عما كانت عليه فى عهد الرسول وعما كانت عليه فى الأزمنة القديمة بوجه عام .

فقد كانت الدولة الاسلامية فى بداية عهدها فى زمن الرسول هى ما كانت تعرف قديما « بدولة المدينة » Cité كما كان شأن دولة مدينة أثينا ودولة مدينة سبارتا .

١ ـ فركن « الاقليم » فى دولة المدينة عبارة عن مدينة وضواحيها ، وأحيانا لم يكن هناك مدينة بالمعنى المعروف فى العصر الحديث ، وانما كانت

= عداء ضد الاسلام . فاسرائيل يرجع قيامها الى عاملين : (الأول) الحركة الصهيونية (والثانى) هو الاستعمار الغربى . أما الصهيونية فهى حركة قومية ينادى أصحابها بهجرة اليهود من جميع بقاع الارض الى فلسطين التى يصفونها بأنها « وطنهم القديم » حيث كانت لهم فيها دولة منذ ألفين من السنين ـ راجع فى ذلك كتابنا « نظام الحكم فى اسرائيل (طبعة ١٩٦٤ م) ص ١٠، ١١ .

وأما عن الاستعمار الغربى فى العصر الحديث فان له عدة أسباب ـ فيما يبين الباحثون ـ وليس بينها : العداء للاسلام والمسلمين . وغالبية المستعمرات فى العصر الحديث لم تكن ـ كما هو معروف ـ بلادا اسلامية ـ

راجع فى بيان تلك الأسباب : كتاب الأستاذ الكبير الدكتور محمد عوض محمد بعنوان : « الاستعمار والمذاهب الاستعمارية » طبعة ١٩٦١ م (الطبعة السادسة) ص ٥٣ ـ ٦٠ .

هناك بضعة قرى متجاورة وكان مجموعها عبارة عن اقليم دولة المدينة ، كما كان شأن « دولة مدينة سبارتا » Cité de Sparte ، فالواقع انه كانت هناك قرية كبيرة بعض الشيء يطلق عليها « سبارتا » ولكنها لم تكن — كما قدمنا — مدينة بالمعنى المعروف فى العصر الحديث(٢٧) ·

فبعد أن استقر الرسول فى يثرب (المدينة) نشأت فيها تلك الدولة الاسلامية ، ثم أخذ اقليم الدولة يمتد فى عهده ثم فى عهد خلفائه حتى اتسعت أرجاؤها على النحو الذى يذكره لنا التاريخ ·

٢ — أما عن ركن الأمة ، فان الأمة تعرف فى العصر الحديث بأنها جماعة من الناس مستقرة على بقعة معينة من الأرض تجمع بين أفرادها الرغبة المشتركة فى العيش معا (أى فى تكوين وحدة سياسية ، أى دولة) ، أما عن العوامل التى تعمل أو تساعد على تكوين أمة فهى — كما يقولون — تشمل وحدة اللغة والأصل أو الجنس Race والدين ووحدة العادات والمصالح ، على انه ما من عامل بعينه من تلك العوامل بضرورى لتكوين أمة · بعبارة أخرى ان اجتماع هذه العوامل جميعا لا يعد ضروريا من أجل تكوين أمة · على أن وحدة اللغة تعد فى العصر الحديث أهم تلك العوامل التى تعمل على تكوين أمة ، وذلك فيما يقرره المؤرخ الانجليزى موير Muir (أستاذ التاريخ بجامعة مانشستر سابقا) ·

على أننا نجد فى الأزمة القديمة ان الدين كان هو العامل الأول بل العامل الضرورى الذى لا غنى عنه لتكوين أية جماعة من الجماعات(٢٨) ·

وفى عصر الرسول كان الاسلام هو ذلك العامل الأول الذى عمل على تكوين أمة اسلامية من العرب ، فالرابطة الدينية كانت هى الأساس الذى قام عليه المجتمع الاسلامى ، ولم يكن العرب فى الجاهلية يحسون أنهم

---

(٢٧) راجع فى ذلك « تكوين الشعب اليونانى » La formation du peuple Grec تاليف Jardé (طبعة باريس ١٩٣٨ م) ص ١٨١ ·

(٢٨) وكما يقول المؤرخ الفرنسى الاخصائى فى التاريخ القديم فوستيل دى كولانج Fustel de Coulanges (فى مؤلفه La Cité Antique ص ٤٨) : لقد كان الدين هو العامل الأول من عوامل تكوين الجماعات القديمة ، فلم يكن من المستطاع مثلا فى اليونان القديمة أن نرى أية جماعة من الجماعات (من العائلة الى دولة المدينة Cité الى الاتحاد بين الدول Confédération) دون أن تكون لتلك الجماعة عقيدة دينية مشتركة · راجع فى ذلك أيضا كتاب جارديه (المرجع السابق) ص ٢٩٥ ·

يكونون أمة ، انما كان الشعور القوى لديهم هو شعور الفرد بقبيلته(٢٩) ٠

فلما جاء الاسلام تكون العرب أمة ، على أن الروح القبلية ظلت آثارها باقية رغم ذلك فى صدر الاســلام ، أى أن هاتين النزعتين (الروح القومية العربية والروح القبلية) سارتا جنبا الى جنب(٣٠) ٠

ويلاحظ أن المسلمين كانوا — بعكس ما هم عليــه فعـــلا فى العصر الحديث — يعدون أمة واحدة مهما كانوا فى أية بقعة من بقاع الأرض « انمـا المؤمنون اخوة » ، فلا أثر (من وجهة النظر الاسلامية) — من أجـل تكوين أمة — لاختلاف الأصل أو الجنس أو اللغة أو الجنسية(٣١) ٠

وفى عشر سنين تم للرسول توحيد الأمة العربية التى كانت أعرق أمم الأرض فى الشقاق والفرقة والعداء(٣٢) ٠

(٢٩) راجع « ضحى الاسلام » للاستاذ الكبير احمد امين — الطبعة الخامسة ١٣٧٥ هـ — ١٩٥٦ م ص ١٨ حيث يضيف الى ما تقدم قوله : « ذلك أنا اذا رجعنا الى ما ترجع صحتـــه من الشعر الجاهلى وجدناه مملوءا بالشعر القبلى ، فالعربى يمدح قبيلته ، ويتغنى بانتصارها ، ويعدد محاسنها ، ويهجو القبيلة الاخرى من أجل قبيلته ٠ ولكن قل أن نجد شعرا يتغنى فيه العربى بأنه عربى ، ويفخر فيه على غيره من الامم ، والسبب فى ذلك واضح وهو أن العرب فى الجاهلية لم يكونوا أمة بالمعنى الصحيح » ٠

(٣٠) ضحى الاسلام (المرجع السابق) ص ٢٠ ، ٢١ حيث يضيف الى ما تقدم قوله : « وصرنا تسمع العربى يفخر بقبيلته فى الاسلام كما كان فى الجاهلية وزاد فى الاسلام الافتخار بالجنس العربى » — ثم يقول « وروى المبرد عن شيخ من الازد ثقة ، عن رجل منهم انه كان يطوف بالبيت وهو يدعو لأبيه فقيل له ألا تدعو لأمك ؟ فقال انها تميمة — أى أنها من قبيلة بنى تميم — !! وكانت القبيلة اذا ولى أحد رجالها حكم امارة من الامارات — تحس كان ولاية الامارة أسندت اليها أيضا !! وفى ذلك يقول الأســتاذ الكبير احمد امين (المرجع المســابق ص ٢٢) : « لما ولى ابن هبيرة حكم العراق اعتقدت فزارة (قبيلته) انها وليت الحكم ، فلما عزل وتولى خالد بن عبد الله القسرى اشرأبت أعناق قسر (قبيلته) وذلت فزارة » ٠

(٣١) راجع « الاسلام عقيدة وشريعة » للاستاذ الاكبر المرحوم الشيخ محمود شلتوت طبعة ١٣٧٩ هـ — ١٩٥٩ م ٠ ص ٣٦٢ — ٣٦٤ ٠ وراجع « منهاج الانقلاب الاسلامى » للاستاذ أبى الاعلى المودودى — أمير الجماعة الاسلامية بباكستان (معرب عن الاردية) ترجمتها دار العروبة للدعوة الاسلامية عام ١٩٥١ ص ١٢ حيث يقول : « أول ما يظهر من خصائص الحكـــومة الاسلامية انه ليس لعنصر القومية حظ فى ايجادها وتركيبها » ٠

(٣٢) وفى ذلك نجد الاستاذ الجليل السيد محمد رشيد رضا فى كتابه : « الوحى المحمدى» الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ — ١٩٣٥ م يقول (ص ٢٠٤) : « ان العرب كانت أعصى خلق الله على الخضوع والطاعة والانقياد ، لعراقتهم فى الحرية ٠ وشدة بأسهم ، وعدم ابتلائهم بالملوك المستبدين القاهرين والرؤساء الروحيين المسيطرين ، الذين يذلون الأمم ويخضعونها لكل ذى سلطان قوى » ٠

— ٣ —
ملحوظات
حول مشكلة الخلافة وهل هى أصل من أصول الحكم فى الاسلام

تمهيد : مشكلة الخلافة — فيما رأينا — من أشد المشكلات تعقيداً ، وقد كانت عوامل متعددة هى التى جعلت من هده المسألة اليسيرة — أو بالأقل غير العسيرة — مشكلة عسيرة معقدة ، فنجد من ناحية أن نزعة الجمود لدى البعض ، أو بعبارة أصح نزعة بل غريزة الحنين الى تراث الأجداد الأقدمين تبرز هنا فى ثياب رأى يستند الى حجج وبراهين ، وتبدو تلك النزعة فى هـــذا الموضوع بقوة وبحماسة قلما تبدو بمثلهما فى مثله من المواضيع .

كما نجد أن فريقا من علماء بعض المذاهب قد عالجوا هذا الموضوع فى غير موضعه ، فكان من ذلك أن طبعوه بطابع علمى غير طابعه ، بينما نجـد فريقا آخر قد خلط بين بعض الأمور ، أو أغفل منها بعضا ، فكان من ذلك كله ما نلاحظه من غير القليل من الأخطاء ، متفرقة متناثرة هنا وهنــاك ، لدى هذا الفريق أو ذاك .

ذلك كله سوف نوسعه فيما يلى تفسيرا وتفصيلا .

الملحوظة الأولى : الخلافة ليست مسألة عقائدية ، فهى من مواضيع علم الفقه لا علم الكلام (أو التوحيد) :

الخلافة — كما قدمنا(١) — هى نظام من أنظمة الحكم (أى من الأنظمة الدستورية) وبخاصة هى صورة من صور تنظيم رئاسة الدولة ، فهى تعد اذا من مواضيع علم القانون الدستورى والأنظمة السياسية ، الذى يعد فى الشريعة الاسلامية — كما يعد فى كل شريعة — أحد فروعها أى أحد فروع

---

(١) راجع ما ذكرناه عن نظام الخلافة عند اهل السنة ، وأهم خصائصه : المبحث الاول النبذة رقم — ٣ — ص

الفقه ، ولقد كان الامام الشافعى أول من جعل موضوع الخلافة أحد مباحث الفقه ، ثم تبعه فى ذلك غيره من الأئمة ورجال الفقه الاسلامى(٢) .

الشيعة وأثرهم فى دراسة الخلافة : على أنه اذا كان الامام الشافعى (كما ذكرنا) أول من عالج موضوع الخلافة بين مواضيع الفقه ، فقد كان الشيعة أول من قاموا ببحث الخلافة (أو « الامامة » كما يسمونها) بحثا علميا وجعلوا من موضوعها علما سموه « علم الامامة » ، فكان من ذلك أن طبعوا هذا العلم بطابعهم ، فعالجوا هذا المضوع لا باعتباره من مواضيع الفقه بل باعتباره من مواضيع علم « الكلام » (أو التوحيد)(٣) ،ذلك لأن علم الكلام انما يعالج الكلام عن العقائد الدينية الاسلامية ، والشيعة - كما قدمنا - يعدون الخلافة (أو « الامامة » على حد تعبيرهم) أحد أركان الدين ، أى جزءا من العقيدة الدينية الاسلامية(٤) .

ورغم أن مسألة الخلافة - كما يقول ابن خلدون - من المصالح العامة التى يترك أمر تدبيرها الى الأمة(٥) (فهى ليست من المسائل المتصلة بالعبادات أو المعتقدات الا أن موقف الشيعة - الذى أشرنا اليه - من الخلافة قد أدى ببعض علماء السنة الى أن يبحثوا كذلك مسألة الخلافة فى كتب

---

(٢) فقد ذكر ابن النديم فى الفهرست ص ٢٩٥ أن الشافعى عقد فى أحد مؤلفاته فصلا أسماه « كتاب الامامة » .

(٣) فقد ذكر ابن النديم فى الفهرست ص ٢٤٩ أن « أول من تكلم فى مذهب الامامة هو على بن اسماعيل بن ميثم التمار ، وهو من الشيعة من أتباع جعفر الصادق وابنه موسى ، وقد عاش فى عهد الرشيد والمأمون - راجع فى ذلك « النظريات السياسية الاسلامية » (المرجع السابق) ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٤) كلمة عن علم الكلام - هو ذلك العلم الذى يهدف الى الدفاع عن العقائد الدينية الاسلامية ضد المتحرفين والملحدين ، استنادا الى الأدلة العقلية ، وموضوع هذا العلم أساسا هو الله وصفاته وصلته بالكون والانسان ، وجوهر هذه الصفات وتلك المعتقدات هو التوحيد . ولقد كان المعتزلة هم الذين أنشأوا هذا العلم ، وقد اتجهوا بدراسته اتجاها فلسفيا ، وترجع نشأة هذا العلم - طبقا لأرجح الآراء - الى المناقشات التى دارت حول القرآن : أقديم هو أم مخلوق (أى جديد) وهى المسألة التى ثارت وأثارت الرأى العام الاسلامى أمدا طويلا فى عهد الدولة العباسية (ولا سيما فى أواخر عهد المأمون) .

راجع : « الشافعى » للأستاذ الشيخ أبى زهرة ص ١٣٤ ، - ومقدمة ابن خلدون ج ٣ ص ١٠٣٥ .

(٥) مقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥٣٠ .

العقائد (كتب علم الكلام) لا لأن هذه المسألة من مسائلها ، بل لابطال تلك الخرافات والمعتقدات الباطلة التى أحاطت بهذه المسألة لدى الشيعة(٦) ٠

الملحوظة الثانية : مسألة الخلافة ذات صبغة دنيوية أكثر منها دينية :

نلاحظ أن بعض العلماء ــ وكذلك بعض شبيبة الباحثين فى هذا العصر من أصحاب رسائل الدكتوراه ــ ممن لا يعدون مسألة الخلافة مسألة عقائدية (فلا يعالجونها بين مباحث علم الكلام) وانما يعالجونهـا على اعتبـــارها من المسائل الفقهية ، نجدهم يغلبون الصبغة الدينية فيها على الصبغة الدنيوية، فيعالجونها كما لو كانت من المسائل المتصلة بالعبادات ، فيضعون لها قواعد جامدة ثابتة لا تتغير بتغير الزمـــان والمكـــان حتى بصدد بعض التفصيلات (كالشروط المتعددة التى تشترط فى الخليفة ، وفى ضرورة اتباع طرق معينة لتوليته ــ مما سبق لنا بيانه) ، وفى ذلك كل الخطأ ، بل **وكل الخطر عــلى** أى نظام من أنظمة الحكم فى الدولة ،بل وعلى الدولة ذاتها ٠

فالواقع أن الخلافة ذات صبغة دنيوية أكثر منها دينية ، ومما يدل على ذلك أننا لا نجد فى القرآن أو السنة ــ كما سنبين ــ نصا صريحا يشير الى أحكامها ، بل ولا الى وجوبها أو عدم وجوبها ٠ ولقد ورد فى القرآن الكريم أن الرسول قد أكمل بيان المسائل المتعلقة بالدين فى حياته ، كما يتبين من الآية الكريمة « اليوم أكملت لكم دينكم »(٧) (المائدة : ٣) ٠

---

(٦) راجع « المسايرة فى علم الكلام للعلامة الكمال بن الهمام (المتوفى عام ٦٨١ ﻫ) ، وقد علق عليه الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد (الاستاذ بالجامعة الازهرية) ، وقد كتب (فى هامش ص ١٥٥ ، ١٥٦) تعليقا على المبحث الخاص « بالامامة » يقول فيه : ان النظر فى مباحث الامامة ليس من مهمات هذا الفن (يقصد علم الكلام) ثم يقول : « وكنا بمعرض ان نترك الكلام فيه لولا أنه قد جرت عادة المتكلمين بأن يختتموا به مباحثهم ٠٠ الخ » ، وراجع فى هذا المعنى : رسالة الدكتوراة « الخلافة » ــ بالفرنسية ــ للاستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهورى (المرجع السابق) ص ٢٠ ــ و « الخلافة وسلطة الأمة » ترجمها من التركية الى العربية عبد الغنى سنى بك (طبعة الهلال ــ القاهرة ١٣٤٢ ﻫ ــ ١٩٢٤ م) ص ٤ ، وهذا المؤلف عبارة عن مجموعة بحوث شرعية قام بها علماء المسلمين فى تركيا عام ١٩٢٣ م ، وقد استند اليها المجلس الوطنى الكبير فى أنقره فيما قرره فى نوفمبر ١٩٢٣ م من فصل السلطنة عن الخلافة ٠

(٧) ولا يصح الاستناد الى أن النص على الخلافة قد جاء به القرآن الـــكريم فى الآية المعروفة : « واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال انى أعلم ما لاتعلمون » (البقرة : ٣٠) =

بل انا لنجد البعض يذهب أبعد من هذا الرأى ، اذ يرى بأن الخلافة ذات صبغة دنيوية فحسب ، أى أنها غير ذات صبغة دينية ، استنادا الى أن الرسول ، وقد بين الكثير من المسائل المتعلقة بالآداب لم يذكر شيئا لبيان حكم من الأحكام المتصلة بالخلافة(٨) . ويبدو لنا أن هذا الرأى يستطيع أن يجد تأييداً له فيما ذكره الأستاذ الامام محمد عبده من أنه « ليس فى الاسلام ما يسمى عند قوم (يعنى المسيحيين) بالسلطة الدينية »(٩) .

= فاننا اذا رجعنا الى التفسير الشهير المعروف بتفسير ابن كثير (وعنوانه : « تفسير القرآن العظيم للامام اسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى المتوفى عام ٧٧٤ هـ) ج ١ طبعة ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م ص ٦٩ ، فاننا نجده يقول : « انى جاعل فى الارض خليفة » أى قوما يخلف بعضهم بعضا قرنا بعد قرن ، كما قال تعالى : « هو الذى جعلكم خلائف الأرض » ، وقال : ويجعلكم خلفاء الأرض » ، وليس المراد هنا بالخليفة (بقصد آية : انى جاعل فى الارض خليفة ») آدم عليه السلام - كما يقول بذلك بعض المفسرين ... اذ لو كان ذلك لما حسن قول الملائكة « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » فانهم أرادوا أن « أن من هذا الجنس من يفعل ذلك » .

(٨) راجع فى هذا المعنى « الخلافة وسلطة الأمة » - المرجع السابق - ص ٥ ، ٦ حيث نجد ما نصه : « ولو كانت مسألة الخلافة - كما يظن البعض - من المسائل الدينية الرئيسية لبين الرسول الأكرم - الذى لم يضن ببيان وصاياه بأبسط الفروع والآداب والعادات مثل تقليم الأظافر واعفاء اللحى وأمثالها المتعلقة بصحة أبدان أمته - مسائل الخلافة .. الخ » .

ونحن نضيف الى ما تقدم ما لاحظناه من أن بعض كبار الفقهاء الأقدمين يعرف الخلافة تعريفا ينزع عنها كل صبغة دينية ، فالعلامة الكمال بن الهمام (فى كتابه « المسايرة فى علم الكلام » ص ١٥٥ ، ١٥٦) يعرف الخلافة بأنها « استحقاق تصرف عام للمسلمين » .

(٩) الاسلام والنصرانية للاستاذ الامام محمد عبده (الطبعة الثامنة أصدرتها دار المنار عام ١٣٧٣ هـ) ص ٥٧ ، ٥٨ حيث يضيف الى ما تقدم قوله : « فان لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله ، وعن رسوله من كلام رسوله بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف ، وانما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم ، فان لم تسمح له حاله بالوصول الى ما يعده لفهم الصواب من السنة والكتاب فليس عليه الا أن يسأل العارفين بهما ، وله بل عليه أن يطالب المجيب بالدليل على ما يجيب به » .

وقارن ذلك بما ذكره الاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت (فى كتابه الاسلام عقيدة وشريعة ص ٤٧٦) : « ان الاسلام لا يخص أحدا بحق الاستئثار بتفسير النصوص ولا بحق الزام الناس برأيه ، بل يمنح هذا الحق لكل مسلم حائز لأهلية البحث ، أما من ليست له أهلية البحث فان واجبه أن يسأل أرباب الاهلية عما يحتاج اليه ، ولا يلزم باتباع شخص معين » .

ويذكر الدكتور السنهورى فى رسالته عن « الخلافة » ص ٢٠ - عن موضوع الخلافة : « ان مكانه الأساسى هو فى ساحة القانون لا فى ساحة علوم الدين » .

الأسباب التى أدت بالكثير من علماء المسلمين الى تغليب الصبغة الدينية على الدنيوية :

١ - **أما السبب الأول** فقد سبقت لنا الاشارة اليه ، وهو يتلخص فى أن الشيعة - وهم يعدون الخلافة (أو الامامة على حد تعبيرهم) جزءا من العقيدة الدينية - قد عالجوا موضوع الخلافة باعتباره من مواضيع علم الكلام (أو التوحيد) وهو العلم الذى يبحث فى العقائد الدينية الاسلامية ، الأمر الذى أدى ببعض علماء السنة الى أن يبحثوا موضوعها كذلك فى كتب العقائد (كتب علم الكلام) وذلك للرد على مذهب الشيعة بصدد الخلافة ، فكان طبيعيا أن يؤدى ذلك الى تغليب الصبغة الدينية بصددها .

٢ - **أما السبب الثانى** فيتلخص - فيما يبدو لنا - فى أن أساس التكوين العلمى والعقلى لعلماء المسلمين انما تتكون عناصره الأولية من دراسة العقيدة والعبادات فكان من ذلك أن طبعوا بطابعها المسائل الفقهية المتصلة « بالمعاملات » (أو كما نسميها المسائل القانونية ، سواء كانت من مسائل القانون الخاص أو القانون العام) أى بطابع دينى ذى قواعد وأحكام ثابتة جامدة - لا تتغير بتغير الزمان والمكان حتى فيما يتعلق بالتفصيلات والجزئيات التى لا تتعرض لها آيات الأحكام فى القرآن - كما قدمنا - اللهم الا نادرا (أى فى ميدان « المعاملات ») فمسائل المعاملات - كما هو معلوم - شأن أحكامها هو التطور والتغير (بتغير البيئة) بصدد التفصيلات والجزئيات بخلاف مسائل المعتقدات والعبادات التى ليست منها مسألة الخلافة .

ولقد لاحظنا هذه الظاهرة لدى علماء القانون ورجاله بصدد دراسة مسائل القانون العام (أعنى القانون الدستورى والقانون الادارى) .

فالقانون الخاص - ومحور دراسته العلاقات القانونية بين الأفراد ، أو فيما بين الأفراد والدولة لا باعتبارها صاحبة سلطان - كان أسبق فى الظهور وفى دراسته وتدريسه من القانون العام (ومحور دراسته الدولة) ، حيث لم تبدأ دراسته وتدريس هذا الاخير فى فرنسا الا فى أواخر القرن الماضى ، (فعلم القانون الدستورى مثلا - كما ذكر العميد نيزار Nézard - لم تدخل دراسته بفرنسا فى جميع كليات الحقوق وبصورة نهائية وبصفة مستقلة الا فى عام ١٨٨٥) ، فكان من ذلك أن بدأ تدريس القانون العام على أيدى

أساتذة كان أساس تكوينهم القانونى هو القانون الخاص (وعلى وجه الخصوص القانون المدنى الذى يعد أساس القانون الخاص) ، فكان من ذلك أن طبعوا تدريس القانون العام بطابع القانون الخاص ، وظل هذا الطابع غالبا على دراسة القانون العام حتى أوائل هذا القرن ، وكان هذا الطابع واضحا فى الدراسة لدينا بمصر فى الربع الأول من هذا القرن ، والمعروف أن القضاء كان لدينا حتى حوالى ١٩٣٠ م يطبق فى ميدان القانون العام المبادىء والنظريات الفقهية المعروفة فى القانون الخاص ، والمبدأ المقرر اليوم أن لكل من القانون العام ، والقانون الخاص مبادىء ونظريات وأحكام خاصة به(١٠) .

ونلاحظ بوجه عام أن رجال القانون ينزع ببعضهم طابع عقليتهم القانونية المنطقية لدى تكوين الرأى بصدد المسائل ذات الصبغة السياسية أو الاجتماعية ، أو لدى الحكم على صلاحية نظام من الأنظمة الدستورية (أى من أنظمة الحكم) لبلد معين ، فاننا نجدهم يغلبون الصبغة القانونية والاعتبارات المنطقية ، بمعنى أنهم ينظرون الى المسألة باعتبارها أو مشكلة قانونية يبنى فيها الرأى على أساس مبدأ أو نص قانونى ، أو نظرية فقهية ، مع مراعاة مطابقة الرأى أو الحل للنتائج المنطقية المترتبة على ذلك النص أو المبدأ القانونى ، فى حين أن المسألة فى جوهرها هى أولا مشكلة سياسية أو دستورية أو اجتماعية يجب أن يستوحى فيها الرأى أو الحل على هدى ظروف

---

(١٠) فكنا نجد القضاء بصدد المسئولية مثلا – يطبق على الدولة وموظفيها قواعد نظرية المسئولية المعروفة فى القانون المدنى ، كما كنا نجده – بصدد تكييف العلاقة بين الدولة وموظفيها – يطبق قواعد عقد « اجارة الأشخاص » المعروفة فى القانون المدنى (أى قواعد أو أحكام العقد المبرم بين رب العمل والعامل أو الأجير) ، بينما تطبق الآن – كما هو معلوم – على مثل هذه الحالات قواعد أو أحكام ونظريات معروفة فى القانون العام تختلف عن نظيراتها فى القانون الخاص (فى القانون المدنى) .

لزيادة التفصيل راجع كتابنا « المفصل فى القانون الدستورى » – طبعة ١٩٥٢ – ج ١ ص ١٣ – ١٧ .

البيئة السياسية أو الدستورية أو الاجتماعية وما يسودها من تقاليد وتيارات فكرية أو شعورية أو عقائدية(١١) ·

(١١) وايضاحا لما قدمنا نذكر مثلا أننا رأينا بعد الحرب العالميـــة الأولى أن بعض الديموقراطيات التى نشأت فى أوروبا قد أخذت بمبدأ منح النساء حق الانتخاب · وقد تقرر بها ذلك المبدأ لأنه ـ كما يقرر أحد كبار رجال الفقه الدستورى الفرنسى (بارتلمى) ـ « نتيجـة طبيعية ـ منطقية ـ للمبدأ الديموقراطى الذى يقرر المساواة فى الحقوق بين الأفراد » ·

ذلك هو ما حدث فى تشيكوسلوفاكيا فى فبراير ١٩٢٠ م ، وفى بولندا فى مارس ١٩٢١م، وكذلك فى دساتير كل من ألمانيا والنمسا ، والمجر ، وليتوانيا واستونيا (من دول البلطيـــق الصغيرة) ـ يراجع فى ذلك مؤلف الاستاذ جوزيف بارتلمى : « القانون الدستورى » (طبعة باريس ١٩٣٣ م ص ٣٧٢) ·

ومثلا وجدنا ـ قبل الحرب العالمية الثانية ـ بعض رجال الفقه الدستورى (وبعض الزعماء السياسيين) فى البلاد الغربية وغيرها من البلاد الشرقية ، حين يريدون المفاضلة بين النظامين الانتخابيين المعروفين : نظام « الانتخاب المقيد » (بشرط نصاب مالى أو بشرط كفاءة : يشترط فى الناخب) ، ونظام « الانتخاب العام » (الذى لا يشترط فيه هذان الشرطان) ، أى حين يريدون تكوين رأيهم عن أيهما الأصلح للأخذ به فى بلد من البلاد ، فقد كنا نجدهم يكونون رأيهم فى هذا الموضوع لا بناء على ما تقضى به ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية ، وعلى ما أثبتته التجارب والنتائج العملية لهذين النوعين من الانتخاب ، بل نراهم يبحثون أولا من الناحية الفقهية والنظرية عمـــا اذا كان يعد حق الانتخاب « حقـــا فرديا » ـ أى حقا طبيعيـــا ـ أو كان يعد بمثابة أداء « لوظيفة عامة » ، فاذا أخذ احدهم بالنظرية الأولى قال بوجوب جعل الانتخاب عاما لجميع الافراد ، أما اذا اعتنق النظرية الثانية قال بوجوب جعل الانتخاب مقيدا بشرط مالى أو شرط كفاءة (يشترط فى الناخب) ·

ولقد كفانا العلامة بارتلمى مؤونة التدليل على خطأ ذلك النمط من التفكير وتكوين الرأى فى هذا المقام « فحق الانتخاب ـ كما يقول بحق ـ لم يكن وليد نظرية قانونية ، انما هو ثمرة التطور السياسى والاجتماعى ، فمسألة تنظيم حق الانتخاب ـ بعبارة أخرى ـ ليست مسألة قاعدة قانونية ، نستنبط منها نتائجها المنطقية (كما هو الشأن فى قواعد القانون الخاص) وانما هى مشكلة سياسية اجتماعية · اذا فحين يريد المشرع أن يختار نوعا ما من أنواع الانتخاب فليس له أن يستوحى أولا نظرية قانونية ما وما يترتب عليها من نتائج منطقية ، بل عليه أن ينظر الى البيئة الاجتماعية والسياسية التى يشرع لها كما عليه أن يرجع الى التجارب السابقة ليتبين عظاتها ·

(راجع فى ذلك : بارتلمى (المرجع السابق) ص ٢٤٨ ، ٢٤٩) ·

النظرية القائلة بأن الانتخاب « حق فردى » أو طبيعى ـ يجدر بنا هنا أن نبين أن هـذه النظرية تتلخص ـ فيما يقول أنصارها ـ وعلى رأسهم روسو ـ فى أن الدولة نظرا لأن نشأتها ترجع الى اتفاق أو عقد (العقد الاجتماعى) اشترك فيه جميع الأفراد فانه ينبنى على ذلك أن لجميع أفراد الشعب حق الاشتراك فى ابداء الرأى فى ادارة شئون الدولة أى أن يكون لهـم الاشتراك فى حق الانتخاب ، فحق الانتخاب هو اذا كما يقولون حق سابق على وجود المشرع الذى يريد أن ينظم حق الانتخاب ، فهو لا يستطيع اذا المساس بحق سابق على وجوده ، فحق الانتخاب يبدو لأصحاب هذه النظرية « حقا طبيعيا » ، وأنه نتيجة « منطقية » من نتائج هذه النظرية ·

=

٣ - السبب الثالث - ضعف عناية المسلمين بالأحكام الشرعية المتصلة بالقانون العام (وبوجه خاص بالقانون الدستورى والأنظمة السياسية) :

ان ذلك أمر بين لا يعوزه بيان ، فنحن بينما نجد العلماء قد عنوا عناية كبرى بمسائل الأحوال الشخصية (وأحكام العبادات) ، فاننا اذا نظرنا الى ميدان الأحكام الدستورية ، أى الأحكام المتعلقة بالنظام السياسى للدولة (نظام الحكم) فاننا نجد أن « الفقه الاسلامى - على حد تعبير كبير علماء القانون فى مصر فى هذا العصر - لا يزال فى دور الطفولة »(١٢) .

كان ذلك مما ذكره الأستاذ الأكبر الدكتور السنهورى منذ نحو خمسين من السنين ، وبعد نحو خمسين من السنين منذ ذلك الحين ، نجد ذلك الطفل قد أخذ - بعض الشيء - ينمو ، على أنه لا يزال فى المهد يحبو ، لا يكاد ينهض حتى يكبو .

الواقع أن ضعف عناية علماء الفقه الاسلامى بالأحكام الدستورية يعد من الظواهر التى يرجع أصلها الى تاريخ قديم ، فحين عنيت الحركة العلمية الاسلامية - لا سيما فى العصر العباسى - بترجمة ما كان لدى اليونان القديمة من فلسفة وعلوم لم تعن تلك الحركة بترجمة ما كان لديهم من مؤلفات فى العلوم السياسية (وفى مقدمتها ما يتصل منها بالناحية الدستورية) وفلسفتها ، ككتاب الجمهورية لأفلاطون ، وكتاب السياسة لأرسطو(١٣) واذا نحن نظرنا الى بحوث ذلك العدد القليل بل الضئيل من فقهاء المسلمين الذين

= أما أصحاب النظرية القائلة بأن الانتخاب يعد بمثابة أداء « لوظيفة » فيقولون ان « حق السيادة » هو للأمة لا للفرد ، فالفرد حين يستعمل حقه فى الانتخاب فهو لا يستعمل حقا من حقوقه الخاصة بل حقا للأمة يؤديه لحسابها ، فشأنه اذا شأن من يؤدى« وظيفة عامة » ، ولذلك كان للمشرع أن يشترط فى الناخب كل الشروط التى تكفل حسن أداء هذه الوظيفة العامة .

(١٢) ذلك هو ما ذكره الدكتور السنهورى فى مؤلفه - بالفرنسية Le Califat « الخلافة » ص ٢١ ، والمؤلف عبارة عن رسالة دكتوراة تقدم بها الى كلية الحقوق بجامعة ليون (وطبعت بباريس عام ١٩٢٦ م) .

(١٣) راجع رسالة « الخلافة » - المرجع السابق - ص ٢١ - وكتاب « الاسلام وأصول الحكم » للاستاذ على عبد الرازق - المرجع السابق - ص ٢٢ وما بعدها .

عنوا بالمسائل الدستورية فاننا نجد جل عنايتهم انما كانت موجهة الى نظام الخلافة ، الذى أصبح - بصورته التى رسمها الفقهاء - موضعه اليـوم فى متحف آثار أنظمة الحكم .

كما يرجع سبب ضعف عناية فقهاء المسلمين بالأحكـام الدستورية (والأنظمة السياسية) الى ذلك النظام الاستبدادى الذى ساد أداة الحـكم الاسلامى فى كثير من الأحايين ، منذ عهد خلافة الأمويين(١٤) .

الملحوظة الثالثة - خطأ اغفال العنـاية ببحث مصادر الأحكـام الشرعيـة الدستورية فى هذا العصر :

فى « المطلب الأول » من هذا المبحث - (بصدد الكلام عن « مدى مرونة مصادر الشريعة الاسلامية وبخاصة فى الشئون الدستورية ») أشرنا الى أهم مصادر الشريعة (أو على حد تعبير علمائها « أدلة الأحكام الشرعية ») الثلاثة وهى القرآن والسنة والاجماع ، وبينا ما هى عليه - فى ميدان أحكام المعاملات (أى ميدان القواعد القانونية سواء كانت مما يتصـل بالقانون العـام أو القانون الخاص) من المرونة والمسايرة لمصالح الناس ومقتضيـات ظـروف البيئة لا سيما فيما يتعلق بالشئون الدستورية .

فذكرنا - فيما يتعلق بالقرآن - أن الأحكام الشرعيـة قد جاءت فيـه (أى فى ميدان المعاملات ، ميدان القانون) عامة لا تعنى بالجزئيات والتفصيلات

---

(١٤) راجع رسالة « الخلافة » للدكتور السنهورى ص ٢١ وكتاب الاستاذ على عبد الرازق ص ٢٢ - ٣٢ حيث يذكر أن الأصل فى الخلافة عند علماء المسلمين هو أن تكون « راجعة الى اختيار أهل الحل والعقد ، أى أن تقوم على أساس البيعة الاختيارية ، ثم يقول : ولـكننا اذا رجعنا الى التاريخ والواقع فاننا نجد أن الخلافة كانت تقوم منذ عهد خلافة على على أساس القوة والقهر ، واذا كانت الخلافة تقوم أحيانا على أساس البيعة الاختيارية ، فانما كان مجرد مظهر أو ستار يخفى وراءه ما تستند اليه القوة من سناد ، ويضرب الاستاذ عبد الرازق لذلك مثـلا القصة الشهيرة لبيعة يزيد بن معاوية . ويقول فى شرحها (نقلا عن العقد الفريد ص ٣٠٧) « أن معاوية بن أبى سفيان لما أراد أخذ البيعة لابنه يزيد من بعده كتب فى سنة خمس وخمسين الى سائر الأمصار أن يفدوا عليه ، فوفد عليه من كل مصر قوم ، فجلس معاوية فى أصحابه ، وأذن للوفود فدخلوا عليه ، وقد تقدم الى أصحابه أن يقولوا فى يزيد ، فتكلم جماعة منهم ، ثم قام يزيد بن المقفع فقال : « أمير المؤمنين هذا » مشيرا الى معاوية ، ثم قال : « فان هلك (أى مات) فهذا « مشيرا الى يزيد » ، ثم قال : « فمن أبى فهذا » وأشار الى سيفه ، فقال له معاوية : « اجلس فانك سيد الخطباء » ! .

(اللهم الا فى القليل النادر) ، وانما اقتصرت تلك الأحكام على المبادىء الكلية أى القواعد العامة التى تقتضيها العدالة ولا تختلف باختلاف البيئات « ليكون ولاة الأمر - على حد تعبير الأستاذ الكبير الشيخ خلاف - فى كل عصر ، فى سعة من أن يفصلوا قوانينهم فيها حسب مصالحهم فى حدود أسس القرآن من غير اصطدام بحكم جزئى »(١٥) ٠

أما **فيما يتعلق بالسنة** فقد بينا استنادا الى آراء أئمة الفقه الاسلامى القدامى منهم والمحدثين - أن النصوص التشريعية فى السنة ليست جميعها « تشريعا عاما » (أو من « الشرائع الكلية » على حد تعبير الامام ابن القيم) أى أنها ليست جميعها ذات حجية ملزمة شرعا لجميع المسلمين فى كل زمان ومكان ، وأن السنة كثيرا ما تكون تشريعا « وقتيا » أو زمنيا ، ينتهى أثره بانتهاء السبب الذى دعا الرسول الى ما أمر به أو نهى عنه ٠ كما بينا أن ما صدر من الرسول باعتبار ما له من الامامة والرياسة العامة لجميع المسلمين » (أى باعتباره رئيسا للدولة الاسلامية ، أى بصفته السياسية) لا يعد تشريعا عاما ، وكذلك لا يعد تشريعا عاما ما يصدر من الرسول « فى الأحوال التى دلت فيها القرينة القاطعة على أنه تشريع مراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمن التشريع » ، وبينا أنه بناء على ذلك يغدو من الأمور البينة بل البدهية أن التشريعات الدستورية (أى المتعلقة بنظام الحكم) هى من ذلك الطراز من « التشريع الذى يراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمن التشريع » ، لذلك نجده فى كل زمان ومكان يختلف باختلاف البيئة ، وهى دائما تختلف باختلاف الزمان والمكان ، اللهم الا اذا استثنينا بعض الجماعات البدائية الهمجية (التى يطلق عليها العشائر التوتمية) والتى لا تزال تعيش فى العصر الحاضر فى أواسط أستراليا فى عزلة تامة عن العالم ٠

وبناء على ما تقدم كله فان النصوص التشريعية فى السنة لا تعد - فى ميدان الشئون الدستورية - تشريعا عاما ٠ ومن الأمور البينة بل البدهية أننا نعنى هنا السنة الصادرة **فى التفصيلات والجزئيات** ، ولا نقصد السنة

---

(١٥) أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى للاستاذ الشيخ خلاف (المرجع السابق) ص ٣٣ - وراجع ما ذكرناه بهذا الصدد « المطلب الأول » من هذا المبحث ٠

التى جاءت بمبادىء عامة كلية (مثل الأحاديث التى تحض على الأخذ بمبادىء الشورى والمساواة والتعاون(١٦)) •والكثيرون من الباحثين فيما يتصل بنظام الحكم فى الاسلام تفوتهم العناية بهذه التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد منها تشريعا زمنيا (أو وقتيا) ويفوتهم على أنها **على أكبر جانب من الأهمية** ، ذلك لأنه « يتجلى - كما يقول الاستاذ الكبير الشيخ خلاف - أن النصوص التشريعية فى السنة ليست عقبة فى سبيل التطور التشريعى ، لأنه اذا ما قام الدليل على أن ما شرع هو لمصلحة خاصة زمنية دار الحكم مع المصلحة وجودا وعدما »(١٧) •

وفيما يتعلق بالاجماع ، فقد بينا استحالة قيامه - بالشروط والصورة التى رسمها الفقهاء - منذ قيام فتنة عثمان ، كما بينا أن الاجماع - المنعقد فى أحد العصور السالفة - فى ميدان الأحكام الدستورية - شأنه شأن السنة لا يعد تشريعا عاما أى أنه لا يعد ذا حجية ملزمة لنا • وبذلك يتبين لنا كذلك أنه - كما هو شأن السنة - لا يعد عقبة فى سبيل التطور •

فاذا نحن عرفنا أن أهم مصدر من المصادر (أو دليل من أدلة الأحكام الشرعية) يستند اليه أصحاب الرأى القائل بوجوب قيام الخلافة هو « الاجماع » الذى قيل بحدوثه فى صدر الاسلام فى عهد الصحابة ، اذا عرفنا ذلك تبين لنا مبلغ ما يصيب هذا الرأى من الضعف بحيث لا يستطيع أن يقوى على الاستناد الى القرآن والسنة ، حيث انه لا يجد فيهما فى الواقع نصا واحدا يمكن الاستناد اليه •

ولا يفوتنا هنا أن نوجه الانظار الى أن الاجماع كثيرا ما يدعى حدوثه ، فى حين أنه لم يكن حدث فى الواقع ، فمثلا قيل بأن قفل باب الاجتهاد فى

---

(١٦) وقد أشرنا الى ذلك صراحة وفى غير القليل من التفصيل فى كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام » (الطبعة الأولى) ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، أو الطبعة الثانية ص ٣٧ - ٤٥ •

(١٧) راجع بحث الاستاذ الشيخ خلاف : « مصادر التشريع الاسلامى مرنة » - المرجع السابق - ص ٢٥٤ •

أواخر القرن الرابع الهجرى قد تم « بالاجماع » . وكان هذا القول مجرد ادعاء (كما يقرر الاستاذان الكبيران الشيخ خلاف والشيخ أبو زهرة)(١٨) .

مناقشة الأدلة المستمدة من القرآن والسنة التى يستند اليها أصحاب الرأى القائل بوجوب الخلافة :

أولا — الأدلة المستمدة من القرآن :

أهم الآيات التى يستندون اليها هى الآية الكريمة : « **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** » (النساء : ٥٩) ، والالزام بطاعة « أولى الأمر » — كما يقولون — هو الزام بطاعة الخلفاء الذين يعدون من « أولى الأمر » .

ومن البين أن هذه الآية لا تصلح سنادا لهذا الرأى ، فعبارة « أولى الأمر » ذات مدلول واسع بحيث تشمل أرباب الحكم كما تشمل من عداهم من غير رجال الحكم ، فمدلولها غير قاصر على الخلفاء ، ويلاحظ أن ثمة غير قليل من الخلاف بين المفسرين حول بيان المقصود « بأولى الأمر » فى هذه الآية(١٩) .

---

(١٨) وفى ذلك يقول العالم الجليل الشيخ أبو زهرة : « ان الفقهاء الذين أغلقوا باب الاجتهاد كانوا من الحنفية والشافعية ، ووجدنا المالكية يقررون أن المفتى يجب أن يكون مجتهدا ، وقالوا ان ذلك النوع من الاجتهاد لا يخلو منه زمان بل هو باق ما بقى الاسلام والمسلمون ، ولقد جاء الحنابلة بعد هؤلاء وأولئك فقرروا أن باب الاجتهاد بكل طرائقه لا يغلق » — راجع « ابن حنبل » للاستاذ الشيخ أبى زهرة ص ٣٥٩ — وراجع أيضا ما ذكره بهذا المعنى فى « موسوعة الفقه الاسلامى » الجزء الأول (طبعة ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م) ص ٦٣ — وراجع ما ذكره الأستاذ الشيخ خلاف من « أن ماقيل من قفل باب الاجتهاد انما كان مجرد ادعاء » كتابه أصول الفقه ص ٣٣٧ — ٣٤٢ .

(١٩) **التفاسير المختلفة لاصطلاح « أولى الأمر » فى الآية المذكورة .**

يقول الاستاذ الشيخ خلاف تفسيرا « لأولى الأمر » (فى كتابه : أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الاسلامى » ص ٤٩) : « ان لفظ الأمر معناه الشأن وهو عام يشمل الأمر الدينى والأمر الدنيوى ، وأولو الأمر الدنيوى هم الملوك والأمراء والولاة ، وأولو الامر الدينى هم المجتهدون وأهل الفتيا ، وقد فسر بعض المفسرين وعلى رأسهم ابن عباس أولى الأمر فى هذه الآية بالعلماء ، وفسرهم آخرون بالأمراء والولاة ، والظاهر التفسير بما يشمل الجميع وبما يوجب طاعة كل فريق فيما هو شأنه » .

وورد فى كتاب « الخلافة والامامة العظمى » للسيد محمد رشيد رضا — طبعة ١٣٤١ هـ —

والذى يهمنا من أمر ذلك الخلاف حول تفسير عبارة « أولى الأمر » أن أحدا من المفسرين لم يقل أنها يقصد بها « الخلفاء » وحدهم دون غيرهم من أرباب الحكم ، حتى يصح الادعاء بأن هذه الآية توجب قيام نظام الخلافة دون غيره من أنظمة الحكم ، وعلى كل حال فان أحدا من المفسرين لم يقل أن هـذه العبارة تشير الى نظام الخلافة بخصائصه المعروفـة (التى سبقت الاشـارة اليها) والتى يتميز بها عن غيره من أنظمة الحكم •

الخلط بين المطالبة بنظام الخلافة وبين المطالبة بقيام أية حكومة كانت :

الواقع أننا لاحظنا أن الكثيرين من القائلين بوجوب قيام نظام الخـلافة يخلطون بين المطالبة بقيام هذا الطراز الخاص من أنواع الحكومات وبين المطالبة بقيام حكومة أيا كانت(٢٠) •

= ١٩٢٢ م ص ١٥ بصدد تفسير الامام الرازى لهذه الآية أنه كان يرى « أن المراد بأولى الأمر أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة ، وقد تابعه (أى تابع الرازى على هذا النيسابورى، واختاره الاستاذ الامام » (يقصد الامام محمد عبده) ، أى أنهم ــ كما يقول السيد رشيد رضا ــ « أهل الشورى من زعماء المسلمين » •

وورد فى كتاب الامام محمد بن على الشوكانى : « القول المفيد فى أدلة الاجتهاد والتقليد » (طبعة ١٣٤٠ هـ) ص ١٢ « ان للمفسرين فى تفسير أولى الأمر قولين : أحدهما أنهم الأمراء (يقصد الولاة) ، والثانى أنهم العلماء » •

وذكر الاستاذ الاكبر الشيخ المراغى (فى كتابه : « الاجتهاد فى الاسلام » ص ٥٧) : « اختلف فى أولى الأمر فقيل هم الأمراء وقيل هم العلماء ، وهما روايتـان عن الامام أحمد ، والتحقيق أن الآية تتناول الطائفتين . وطاعتهم من طاعة الرسول » •

وورد فى كتاب الاستاذ الشيخ محمد أبى زهرة : « ابن حزم » (طبعة ١٩٥٤ م) ص ٢٥٩ بأن الاكثرين من فقهاء التابعين ومن جاء بعدهم فسروا أولى الامر بأنهم العلماء •

ونجد الاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت (فى مؤلفه « الاسلام عقيدة وشريعة » طبعة ١٣٧٩ هـ ــ ١٩٥٩ م • ص ٣٧٢) يعرف أولى الامر بأنهم « أهـل النظر الذين عرفوا فى الامة بكمـال الاختصاص فى بحث الشئون وادراك المصالح والغيرة عليها » ثم يضيف الى ما تقدم قوله بأن « طاعتهم هى الأخذ بما يتفق عليه فى المسألة ذات النظر والاجتهـاد ، أو بما فيهـا عن طريق الاغلبية أو قوة البرهان » •

وورد فى كتاب « الاسلام وأصول الحكم » للاستاذ على عبد الرازق ص ١٤ ، ١٥ أنه يقصد بأولى الأمر فى تلك الآية (وطبقا لشرح البيضاوى) « أمراء المسلمين فى عهد الرسول وبعده ، ويندرج فيهم الخلفاء والقضاة وأمراء السرية•••وقيل علماء الشرع لقوله تعالى : « ولو ردوه الى الرسول وأولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » (النساء : ٨٣) •

(٢٠) راجع مقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥١٩ ، ٥٢٠ حيث يقول عن الرأى المطالب بوجوب قيام الخلافة ، أنه يرى ذلك « لضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم منفردين، فما لم يكن =

وثمة فارق هائل بين الأمرين ، فالقول بضرورة قيام حكومة كيفما كانت أى عدم ترك شئون المجتمع فوضى ، هو قول لا يجوز بحال أن يكون موضع خلاف أو جدال ، ولا يقول بغيره الا أصحاب المذاهب الفوضوية ٠ أما القول بضرورة قيام نظام الخلافة فى عصرنا الحالى وفى غيره من العصور فهذا أمر آخر ، وهو من الأمور التى يصح أن يجد الخلاف اليها سبيلا ، وهـــذا هو موضوع بحثنا هنا ٠

ثانيا — الأدلة المستمدة من السنة :

فى مقدمة الأحاديث التى يستند اليها أصحاب الرأى القائل بوجوب الخلافة حديث « ٠٠٠ من يطع الأمير فقد أطـــاعنى ومن يعص الأمير فقــد عصانى » ٠

وحديث « من مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية » ٠

هذان الحديثان انما يحضان على طاعة أولى الأمر من رجال الحكم ، حتى لا تكون فتنة ، فهما لم يأتيا بجديد لم تأت به الآية الكريمة التى تحض على طاعة أولى الأمر والتى سبق أن تكلمنا عنها، وشأنها —شأن تلك الآية —لم تشر اشارة ما الى وجوب قيام نظام الخلافة بالشروط والصورة التى رسمها علمـاء الفقه الاسلامى ٠

الملحوظة الرابعة : المطالبة بقيام نظام الخلافة (بالشروط والصورة التى رسمها جمهور علماء المسلمـــين) فى هذا العصر مما يتنـــافى مع مبدأ نفى الحرج :

فضلا عما سبق لنا بيانه بصورة بينة أن ليس ثمة — شرعا — ما يحتم

= الحاكم الوازع أفضى ذلك الى الهرج المؤذن بهلاك البشر » — وراجع فى هذا المعنى «المواقف» لعبد الرحمن الايجى وشرح الجرجانى ج ٨ ص ٣٤٦ حيث يقول : « فانهم (أى الخلق) مــع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء ، قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضى ذلك الى التنازع والتواثب ٠ بل ربما أدى الى هلاكهم جميعا » — وراجع فى هذا المعنى « الفصل فى الملل والنحل » لابن حزم ج ٤ ص ٨٧ ، وراجع فى « ابن حزم » للاستاذ الشيخ أبى زهرة ص ٢٤٠ قوله « الناس لا يصلحون فوضى » — فهذه آراء تطالب بقيام حكومة ما ، لا نظام معين من أنظمة الحكم له خصائص ومميزات خاصة وهو نظام الخلافة ٠

قيام نظام الخلافة (بالشروط والصورة التى رسمها علمـــاء المسلمين) وأن الخلافة لا يصح اعتبارها أصلا من أصول الحكم فى الاسلام ، وان الاسلام انما جاء ــ فى الميدان الدستورى (أى فيما يتعلق بأنظمة الحــكم) ــ « بمبادىء عامة » (كما يقول الاستاذ الكبير الشيخ خلاف) تصلح للتطبيق فى مختلف البيئات وفى مختلف الأزمنة والأمكنة(٢١) ، والخلافة ليست مبدأ من المبادىء العامة انما هى نظام ذو طابع خاص من أنظمة الحكم ، نقول فضلا عن ذلك كله فان من الأمور البينة كذلك أن قيام مثل هذا النظام يعد فى عصرنا هذا ضربا من ضروب المحال ، ولئن جاز الخلاف فى هذا القول أو الجــدال ، فانه مما لا يقبل الخلاف أو الجدال أن نقرر بأن قيامها فى هــــذا العصر يؤدى ــ بالأقل ــ الى « الحرج » الذى رفعه الاسلام عن المسلمين ۰ ولقد ذكر الأســتاذ الأكبر الشيخ المراغى : « اننا اذا وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة بمسألة من المسائل من شأنه أن يؤدى الى الوقوع فى الحرج كان واجبا (كما يقول) ألا نطبق النصوص الخاصة على تلك المسألة ، وانما يطبق ذلك النص العــام الموجب لنفى الحرج »(٢٢) ۰

واذا نحن لم نأخذ برأى جمهور الفقهاء فيما يتعلق بتلك الشروط التى اشترطوها وتلك الصورة التى رسموها لنظام الخلافة ــ وهى لا تكـــاد فى الواقع تختلف عما كانت عليه فى عهد الخلفاء الراشدين ــ وأخـــذنا برأى بعضهم فى اسقاط بعض تلك الشروط ، مثلا كما لو أسقطنا شرط « الرئاسة العامة للخليفة على جميع المسلمين » أى عدم اقتصار ولاية الخليفة على قطر واحد من الأقطار الاسلامية(٢٣) ، ولم نشترط فى الخليفـــة أن يكــون من

---

(٢١) راجع للاستاذ الشيخ خلاف بحثه « مصادر التشريع الاسلامى مرنة » حيث يقــول (ص ٢٥٤) : « وفى القانون الدستورى اقتصرت نصوص القرآن على تقرير المبادىء الأساسية الثلاثة التى تقوم عليها كل سياسة دستورية عادلة ، وهى الشورى والعدل والمساواة ، وتركت تفصيل الأحكام لتنظيم الشورى وتحقيق الدل والمساواة لتراعى فيه كل أمة ما يلائم حالهــا وتقتضيه مصالحها » ۰

(٢٢) يقصد « بذلك النص العام » الآية الكريمة المعروفة « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » ــ راجع فى ذلك : « الاجتهاد فى الاسلام » ص ٥١ للاستاذ الشيخ مصطفى المراغى ــ وراجع ما سبق لنا ذكره (فى « المطلب الأول » من هذا المبحث عن مبدأ نفى الحرج) ۰

(٢٣) ولو أن وحدة الامامة (الخلافة) وعدم تعددها هو الرأى الذى ذهب اليه جمهور الفقهاء الا اننا نجد البعض يرى جواز التعدد ۰ راجع : « الجرجانى ــ شرح المواقف للايجى ج ٨ ص ٣٥٣ ، والصنعانى : « شرح نيل المرام ج ٣ ص ٢٥٧ ــ وكان ذلك نقلا عن رسالة الدكتور دبوس عن « الخليفة ــ توليته وعزله » (١٩٧٢) ص ٢٩ ۰

« المجتهـــدين »(٢٤) ، ولا شرط « القرشـــية » أى أن يتصـــل نسبه الى قريش(٢٥) ، ولا أن يكون أسلوب توليته من تلك الأساليب التى قال بهـا جمهور الفقهاء (والتى عرفت فى عهد الخلفاء الراشدين) وانما قلنا ـ كمـا قال البعض ـ أن الخلافة يصح أن تقوم مستندة الى أسلوب القوة وحدها(٢٦)، وان تلك السلطات التى تقررت له لا نشترط أن يزاولها مزاولة «فعلية»(٢٧)،

---

(٢٤) راجع « حقيقة الاسلام واصول الحكم » للاستاذ المفتى الشيخ محمد بخيت المطيعى (طبعة ١٩٢٥) ص ٣٨ حيث يذكر بان الفقهاء ـ فى الأزمنة الأخيرة ـ نظرا لتعذر توفر هـذا الشرط فى المرشحين للخلافة « جوزوا أن يكونوا (أى الخلفاء) غير مجتهدين ، وأن يرجعوا فى أحكامهم الى ما دونه المجتهدون واستنبطوه من الكتاب والسنة والاجماع والقياس من الأحكام »

(٢٥) ترجع حكمة اشتراط النسب القرشى ـ كما يقولون ـ الى ما كان لقريش من المنعة والقوة والغلبة على غيرهم من قبائل العرب ، تلك المنعة والقوة التى يستعين بها الخليفة على أداء والقوة وجمع الكلمة حوله ، بعبارة أخرى أن شرائط الرياسة والزعامة كانت متوفرة فيهم دون غيرهم ، وان العرب كانت تدين لهم بالطاعة والاذعان دون غيرهم من قبائل العرب . ولكن قريشا لما ضعف أمرها ـ كما يقول ابن خلدون ـ وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم ، ولتفرقهم فى سائر الأقطار ، عجزوا بذلك عن حمل الخلافة ، وتغلب عليهم غيرهم فاشتبه ذلك على كثير من المحققين حتى ذهبوا الى نفى اشتراط القرشية ، ثم يضيف ابن خلدون الى ما تقدم : « على أن الجمهور (يقصد غالبية العلماء) قد بقى على القول باشتراط ذلك الشرط » ـ راجع مقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥٢٤ ، ٥٢٥ ـ وراجع « السياسة الشرعية » للاستاذ الشيخ خلاف (طبعة ١٣٥٠ هـ ـ ١٩٣١ م) ص ٦٥ .

ومن ذلك الرأى الذى لا يأخذ بشرط النسب القرشى فى الخليفة اثنان من اعلام اساتذة الشريعة فى مصر فى هذا العصر (هما الاستاذ الشيخ خلاف ، والاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى) ، فالشيخ خلاف يقول (فى مؤلفه « السياسة الشرعية » ص ٥٥) « انه شرط زمنى مآله اشتراط أن يكون الخليفة من قوم أولى عصبية غالبة ، ولا اطراد لاشتراط القرشية » ـ ويقول الدكتور محمد يوسف موسى (فى مؤلفه : « نظام الحكم فى الاسلام » طبعة ١٩٦٢ ص ٤٢) : « ان هذا الشرط غير واجب الآن ، وذلك لأن الأحكام يجب أن ترد الى عللها ، والحكم ـ كما هو معروف ـ يتبع علته وجودا وعدما ، وقد زالت منذ قرون طويلة ما كان لقريش من العصبية القوية والنفوذ الغالب الخ » .

(٢٦) راجع « الاحكام السلطانية لأبى يعلى الفراء » ص ٧ حيث يقول : يروى عن الامام أحمد قوله : « ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمى أمير المؤمنين ، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه أماما براكان أو فاجرا » .

ويبدو لنا أن الذى دعا الامام أحمد بن حنبل الى الأخذ بهذا الرأى هو اتقاء الفتنة وانقسام المسلمين .

(٢٧) بل يكفى أن يعترف له الجميع بأنه خليفة المسلمين وأنه على حد تعبير ابن نجيم (« البحر الرائق شرح كنز الدقائق » ج ٥ ص ٢٦) « الامام الذى ليس فوقه امام » ، أو على حد التعبير الوارد فى كتاب فتح القدير : « الوالى الذى لا والى فوقه » راجع فى ذلك رسالة الدكتور دبوس ص ٣٤ .

اذا نحن فعلنا ذلك وأخذنا بتلك الصورة من الخلافة التى يطلق عليها البعض « الخلافة غير الراشدة » أى الخلافة غير المستوفية شرائطها وخصائصها كما بينها جمهور الفقهاء ، فان هذه الصورة الجديدة من الخلافة لا يصح فى الواقع أن يطلق عليها وصف « خلافة » ، كما هو شأن أى نظام من أنظمة الحكم يفقد بعض أركانه أو خصائصه ، ثم أنه لا يمكن الادعاء أن هذه الصورة الجديدة من الخلافة (أو « الخلافة غير الراشدة ») كانت موضع اجماع وأنها بذلك تعد فرضا واجب الاتباع من المسلمين ٠

وتقوم هذه « **الخلافة غير الراشدة** » فى الفقه الاسلامى مستندة على مبدأ الضرورة(٢٨) ٠ وقد عرفت فى التاريخ منذ خلافة الأمويين ٠

وايضاحا لما ذكرنا من أن « الخلافة غير الراشدة » (أى غير المستوفية لأركانها أو خصائصها) ــ وهى التى عرفت فى التاريخ الاسلامى (اللهم الا اذا استثنينا بعض فترات قصيرة كما كان شأن عهد عمر بن عبد العزيز) لا يصح أن نطلق عليها تسمة « خلافة » ، نقول ان الخلافة ليست مجرد تسمية ، انما هى نظام من أنظمة الحكم ، واطلاق وصف أو اسم معين لأى نظام انما ينطوى على الاقرار لهذا النظام بأوصاف أو خصائص أو أركان معينة ، فاذا فقد بعضها فقد ذلك الوصف أو الاسم وتحول الى نظام آخر ، حتى ولو كان ذلك الفقدان لبعض تلك الخصائص أو الأركان تحت تأثير احدى الضرورات ، وكان لفترة قصيرة من الفترات ، فالأنظمة الديموقراطية الحرة مثلا قد يضطر رجال الحكم فيها ــ تحت سلطان احدى الضرورات (كحرب خارجية أو فتنة أدت الى حرب أهلية) ــ الى خنق الحريات وايقاف الضمانات التى تكفل حماية الأفراد من تعسف الادارة وسوء استعمال سلطتها ، بحيث يصبح نظام الحكم نظاما دكتاتوريا ٠ فهذه الدكتاتورية لا يصح أن تسمى أو توصف بالحرية « غير الرشيدة » ، لأنها دكتاتورية مؤقتة نشأت نزولا على مقتضيات بعض الضرورات ٠

خلاصة ما تقدم :

---

(٢٨) رسالة الدكتور دبوس ص ٨٦ وما بعدها ٠

(٢٩) الاسلام عقيدة وشرية للاستاذ الشيخ شلتوت (طبة ١٩٥٩ م) ص ٤١٧ ٠

انه اذا كان صحيحا - وهو بلا ريب صحيح - ما ذكره الأستاذ الكبير الشيخ خلاف من أن الاسلام انما جاء - في ميدان القانون الدستوري - « بمبادىء علمة » تصلح للتطبيق في مختلف البيئات ومختلف الأزمنة والأمكنة ، واذا كان صحيحا - وهو بلا ريب صحيح - ما ذكره الاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت من أن « تفصيل ما لا يتغير ، واجمال ما يتغير » احدى الضرورات التي تقضي بها ويتطلبها خلود الشريعة ودوامها(٢٩) .

والخلافة ليست - كما قدمنا - مبدأ من المبادىء الدستورية العامة ، انما هي نظام من أنظمة الحكم ، ثم ان نظام الحكم ليس - على حد تعبير الشيخ شلتوت - « مما لا يتغير » حتى يصح ، أو حتى يمكن أن يكون معقولا أن يضع علماء الشريعة أحكاما وقواعد جامدة لا تتغير لنظام الخلافة في تفصيلاته وجزئياته باسم الشرع الاسلامي .

واذا كنا نقول ان الاسلام انما جاء - في ميدان الشئون الدستورية - بمبادىء دستورية عامة (كمبادىء الشورى والعدالة والمساواة والحرية والتعاون الخ) ولم يأت بنظام معين محدد من أنظمة الحكم (يطلق عليه نظام الخلافة) فاننا نستطيع أن نقرر أي نظام من أنظمة الحكم يعمل رجاله - ما وسعهم الجهد الذي لا يصل بهم الى حد الحرج - على تطبيق أحكام الاسلام - مراعين المصلحة وأحكام الضرورات ، في غير اثارة للفتن ، وفي غير اتباع للأهواء والشهوات ، ومع مراعاة سنة التدرج وروح الاعتدال - هو نظام اسلامي .

- ٤ -
ملحوظات
حول الاعتراضات الموجهة الى حد السرقة وحد الخمر
(أ) حد السرقة

ذكرنا أن الكثيرين يتخذون من قسوة أو - على حد تعبيرهم - من « فظاعة » العقوبة - فيما يرون - وهى « قطع اليد » سلاحا يهاجمون به الاسلام ، كما اعترف بذلك (كما قدمنا) بعض كبار علماء الشريعة(١) ٠

وأكبر ما يدعوهم الى ذلك الهجوم - فيما نرى - أنهم تفوتهم عدة أمور:

الأمر الأول : ان الكثيرين منهم يجهلون القيود والشروط التى يجب توافرها (والتى سبق لنا ذكرها فى المبحث الثانى) قبل توقيع تلك العقوبة. وفى مقدمتها أن يثبت أن السارق سرق لغير حاجة ، كما يشترط « التكرار » فيما يرى بعض المفسرين (للآية الكريمة المعروفة : « والسارق والسارقة ٠٠٠ الخ ») ، أى أن يكون السارق سبق أن حدثت منه السرقة مرات عدة ، وأن تكون فشلت العقوبة التعزيرية (وهى الحبس) فى تأديبه وردعه ٠ ومما لا ريب فيه أن الأخذ بهذه القيود والشروط من شأنه أن يضعف - الى حد كبير بل الى أكبر حد - من الشعور « بفظاعة » توقيع ذلك « الحد » ٠

الأمر الثانى : أن عقوبات الحدود انما يقصد بها أن تكون أولا - كما ذكرنا - عقوبات زاجرة لكى تبين للناس فداحة الجرم ان أقدموا عليه ولتكون رادعا كافيا يحول دون الاقدام عليه ، وليس أدل على ذلك مما رواه لنا التاريخ من أن هشام ابن عبد الملك لما عطل حد السرقة سنة تضاعفت حوادثها ،فرأى أن يعود الى الأخذ بتلك العقوبة فكان مجرد الاعلام بالاعادة وحده كافيا للقضاء على تلك الجريمة(٢) ٠

---

(١) ذلك هو ما ذكره الاستاذ الشيخ أبو زهرة فى كتابه « فلسفة العقوبة فى الفقه الاسلامى» (المرجع السابق) ص ٩٦ ٠

(٢) فلسفة القوبة فى الفقه الاسلامى ص ٩٦ - وقد سبقت لنا الاشارة الى ذلك ٠

كما أن تطبيق هذه العقوبة فى دولة كالسعودية قد أثبت أنها لا تطبق الا نادرا : مرة أو مرتين خلال السنة فى جميع أنحاء تلك البلاد الواسعة ، كما أدى تطبيقها بالحجاز الى أن يصبح خير بلاد العالم أمنا بعد أن كان شرها ، ومرتعا لأخطر العصابات وأشرارها(٣) • ومن ناحية أخرى فاننا نشاهد فشل العقوبات الأخرى المعروفة فى معالجة هذه الجريمة حتى فى الدول المتمدينة الكبرى حيث زاد عددها زيادة كبرى(٤) •

الأمر الثالث : ان الكثيرين يفوتهم أن الشعور « بفظاعة » - أو على حد تعبير البعض - « بوحشية » عقوبة من العقوبات ، وبمنافاتها - كما يقال أحيانا - « للانسانية » ودواعى الرحمة - هو امر من الأمور النسبية التى تختلف باختلاف العصور ، وباختلاف المستوى الحضارى للشعوب ، وكذلك الشأن فيما يتعلق باعتبار بعض الأمور منافية أو غير منافية للعدالة أو للحرية أو للديموقراطية • .

وبيانا لما قدمنا نذلى بما يلى :

(أ) حين كان يطبق حد السرقة فى صدر الاسلام لا يذكر لنا التاريخ أن صوتا واحدا بين المؤرخين أو العلماء والباحثين ارتفع بالتنديد « بفظاعة » أو « بوحشية » العقوبة ، وانما ألفيناهم جميعا حتى من كان بينهم من المستشرقين الغربيين يشيدون بما جاء به الاسلام وبما اتسم به نظام الحكم الاسلامى من روح التسامح ومن الرحمة (مما سبقت لنا الاشارة اليه فى ايجاز ، وما سنعود اليه - فى خاتمة الكتاب - بغير القليل من التفصيل) •

ومما لا ريب فيه أن مثل ذلك الشعور بفظاعة العقوبة - فى الجماعات

---

(٣) راجع فى ذلك رسالة الدكتوراه للقاضى الاستاذ الدكتور عبد العزيز عامر بعنوان : « التعزير فى الشريعة الاسلامية » (الطبعة الثالثة ١٩٥٧ م) ص ٤٥٢ •

(٤) راجع المؤلف القيم للاستاذ الدكتور رمسيس بهنام (أستاذ ورئيس قسم القانون الجنائى بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) بعنوان « علم الاجرام » الجزءين الثانى والثالث (طبعة ١٩٧٠) حيث يذكر ص ٨٣ انه يلاحظ فى بعض البلاد الغربية - مثل ايطاليا - كما تدل الاحصائيات الرسمية ما بين عامى ١٨٩٠ ، ١٩١٣ م أنه بينما انخفضت عدد الجرائم التى تتسم بالعنف (مثل جرائم القتل والضرب والجرح) ، فقد ازداد مع تناقص عدد الاميين - جرائم السرقة والنصب وخيانة الامانة والتزييف •

القريبة من حياة البداءة أو البداوة بل وفى الدول المتخلفة (التى اصطلح على تسميتها بالدول « النامية ») ـ ليس أشد من الشعور بفظاعة الجريمة ، ولا أكثر اثارة للنفوس من جريمة تهدد الناس فى أمنهم وأموالهم ، وربما أيضا في أرواحهم حين ترتكب « بالاكراه » ـ أى تحت تهديد السلاح ـ ، ولاسيما اذا كان مرتكبها من معتادى الاجرام أى من الذين فشلت فى تأديبهم وردعهم العقوبات الأخرى العادية المعروفة ، حتى أصبح يعد فى جسم المجتمع بمثابة عضو فاسد يجب بتره ، لا بتر يده فحسب . وليس أدل على ما ذكرنا من أن نشير الى ما نقلته الينا أخيرا الأنباء الخارجيه (ونشرته بعض الصحف المحلية) من أن جمهورية غينيا بدأت تطبق ـ فى جرائم السرقة ـ عقوبة قطع اليد ـ مع ملاحظة أن تطبيق هذه العقوبة فى تلك الدولة لم يتقرر باسم الاسلام ، أى باعتبارها أخذا بحكم من أحكام الشريعة الاسلامية ، فنحن اذا رجعنا الى دستور تلك الدولة (وهو الصادر فى نوفمبر سنة ١٩٥٨ م بعد استقلالها) فاننا لا نجد فيه أثرا لكلمة الاسلام أو الشريعة ، بل نجد بالعكس أن دستورها بنص ـ بالمادة الأولى ـ على أن « غينيا جمهورية ديموقراطية علمانية اشتراكية » . ويقصد بأنها « علمانية » أنها غير ذات طابع دينى وأنها تفصل بين الدين والدولة . (وذلك هو أيضا شأن دستور الجمهورية التركية الصادر فى يولية ١٩٦١ م بالمادة الثانية ، مع ملاحظة أن كلا من الشعب ورئيس الجمهورية فى كلتى الدولتين يدين بالدين الاسلامى) .

واذا نحن رجعنا الى القانون الذى صدر أخيرا فى الجمهورية العربية الليبية (فى آخر عام ١٩٧٢ م ـ رمضان ١٣٩٢ هـ .) باقامة حد السرقة (أى بقطع يد السارق) ، نجد فى ديباجة هذا القانون هذه العبارة :

« نزولا على أحكام الشريعة الاسلامية الغراء ، واستجابة لرغبة الشعب العربى المسلم فى الجمهورية العربية الليبية ... أصدر القانون الآتى » ـ ويلى ذلك نص القانون .

ويلاحظ أن هذا القانون يشترط (فى مادته الأولى) ـ من أجل اقامة حد السرقة ـ أن يكون الجانى أتم ثمانى عشرة سنة هجرية مختارا ، **غير محتاج ولا مضطر** ، كما يشترط ألا تقل قيمة المال المسروق عن عشرة دينارات ليبية وقت حدوث السرقة .

ويلاحظ أن القانون يتطلب (فى المادة ١٨) فى حالة الحكم بعقوبة الحد - ضرورة عرض القضية على محكمة النقض لتأييد الحكم - كما تشترط المادة ٢١ أن يسبق التنفيذ اجراء كشف طبى على المحكوم عليه ، وينفذ الحكم بالقطع بعملية جراحية وتخديره .

(ب) **نسبية مفهوم العدالة فى بعض الأمور** : اذا نحن نظرنا إلى عهد فى التاريخ الاسلامى بل وفى التاريخ العالمى يعد بمثابة مثل أعلى من حيث العدالة يذكر لأحد الحكام فاننا نجد أنه كان عهد حكم عمر بن الخطاب ، ومع ذلك فان بعض ما صدر من القرارات أو التصرفات من ذلك الخليفة العظيم الذى اشتهر بالعدل نجدها أبعد ما تكون عن العدالة اذا نحن أخذنا بمعايير العصر الحديث ، ووزنا تلك القرارات والتصرفات بميزان عقلية هذا العصر .

فمما تقضى به مبادىء العدالة مثلا فى هذا العصر أنه لا يجوز توقيع عقاب على فرد الا لجرم ثبت ارتكابه اياه ، لا لجرم يحتمل أن سيرتكبه فى المستقبل ، أو يحتمل أن يكون قد ارتكبه فى الماضى ، ومع ذلك فقد وجدنا عمر يفرض عقوبة فى هاتين الحالتين (المحتملتين) دون أن يعد ذلك منافيا لمبادىء العدالة .

نقدم لذلك مثالا للحالة الأولى : ما يذكر عن عمر أنه أمر بحلق رأس نصر بن حجاج ونفيه من المدينة ، لا لجرم ارتكبه ، وانما « لتشبيب النساء به »(٥) .

ونقدم مثالا للحالة الثانية ما يذكر من أنه وجدت فى عهد خلافة عمر جثة قتيل ملقاة بين قريتين ، ولم يعرف القاتل ، فقرر عمر أن الدية على أقربهما(٦) .

---

(٥) أى لأنه كان شابا وسيم الوجه ، وكان يخشى من افتتان النساء به - راجع « الطرق الحكيمة فى السياسة الشرعية » للامام ابن القيم ص ١٦ .

(٦) راجع « حقوق الانسان فى الاسلام » (من سلسلة الدراسات الاسلامية) طبعة ١٩٥٦ ص ١٤٢ للاستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى .

(ج) **نسبية مفهوم الديموقراطية والحرية** : نذكر بيانا لذلك الأمثلة التالية :

١ ـ من الأمور المتفق عليها فى هذا العصر أن نظام الرق يتعارض مع الديموقراطية ، ولم يكن هذا هو الشأن فى الديموقراطيات اليونانية القديمة حيث كنا نجد عدد الأرقاء من المواطنين يزيد زيادة كبرى على عدد المواطنين الأحرار(٧) بل لقد وجدنا الفيلسوف أرسطو يرى أن نظام الرق كان بالعكس شرطا ضروريا لقيام الديموقراطية ، ذلك لأنه ـ كما يقول ـ كان من شأنه أن يتيح للمواطنين الأحرار فراغا من الوقت كافيا لمزاولة حقوقهم السياسية (وأخصها الاشتراك فى أعمال « جمعية الشعب ») ، ولقد كان مما يتمناه أرسطو لو استطاع المواطنون (الأحرار) أن يخصصوا كل وقتهم للشئون السياسية تاركين كل الأعمال اليدوية للأرقاء(٨) .

ومما يدلنا على أن للديموقراطية مفاهيم مختلفة حتى فى عصرنا هذا حسبنا أن نشير الى ما ذكره أحد كبار علماء الاجتماع فى فرنسا فى الثلث الأول من هذا القرن ـ وهو الدكتور جوستاف لوبون Le Bon ـ وذلك فى آخر مؤلف له (ظهر عام ١٩٣١ م) حيث كتب يقول انه أرسل الى أربعة من كبار الشخصيات ورجال الفكر السياسى يسأل كلا منهم عما يعنيه « بالديموقراطية » مبينا ذلك فى تعريف يذكره لها ، وكان منهم ثلاثة لهم شهرة عالمية ، وهم موسولينى ، وكليمنصو Clémenceau وهريو Herriot

---

(٧) فلقد ذكر الفقيه الفرنسى الكبير بارتلمى J. Barthélmy (فى مؤلفه : القانون الدستورى طبعة ١٩٣٣ م) أن عدد الأرقاء كان يبلغ فى دويلة مدينة اثينا مائتى الف بينما كان لا يزيد عدد المواطنين الأحرار عن عشرين الف ـ لزيادة التفصيل يراجع كتابنا « القانون الدستورى والأنظمة السياسية » (المرجع السابق) .

(٨) ان ماذكره أرسطوا يبدو لنا اليوم بلا ريب مثارا للعجب، ولكن جانبا كبيرا من ذلك الطراز الذى يطلق عليه « الديمقراطية المباشرة » التى تعد الصفة المميزة لها عدم وجود هيئة نيابية منتخبة من الشعب (برلمان أو مجلس أمة) تتولى السلطة التشريعية ، انما يوجد بدلا من تلك الهيئة النيابية « جمعية » تضم المواطنين أنفسهم أو الشعب ذاته ، أو بعبارة أصح وأدق جميع أفراد الشعب الذين تتوافر فيهم الشروط التى تشترط عادة فى الناخب فى الأنظمة النيابية (اى حيث تتولى سلطة التشريع هيئة نيابية منتخبة من الشعب : برلمان ، مجلس شعب) ـ راجع كتابنا « القانون الدستورى والأنظمة السياسية » (المرجع السابق) .

والاثنان الأخيران كانا من رؤساء الوزارات فى فرنسا ومن كبار الساسه العالميين فى الثلث الأول من هذا القرن . ولقد كتب ثلاثتهم ثلاثة تعاريف مختلفة تختلف فيما بينها اختلافا كبيرا(٩) !!

كما نجد مفهوم « الحرية » فى هذا العصر يختلف اختلافا كبيرا عن مفهومها فى الديموقراطيات القديمة ، بل ويختلف عن مفهومها فى عصر غير بعيد وهو عصر الثورة الفرنسية حيث كان يعد تحريم عقد الجمعيات من الأمور التى تتطلبها كفالة حريات الأفراد ، بينما تعد اليوم كفالة حرية عقد الجمعيات احدى الحريات الأساسية الواجب كفالتها للأفراد ، ويعد تحريم عقدها انتهاكا لتلك الحريات(١٠) .

الأمر الرابع : ويفوتهم أنه اذا جاء توقيع هذا الحد فى فترة من الفترات كان من شأن بعض ظروفها أن تجعل من توقيعه عملا يضر بالاسلام والمسلمين فانه يصح فى تلك الفترة من الزمان ايقاف توقيع تلك العقوبة الى أن تزول تلك الظروف أو أن تنقضى تلك الفترة . ولنا فى رسول الله أسوة حسنة . ففى فترة الحرب حينما كان يخشى أن يؤدى قطع يد السارق الى هربه والتحاقه بالأعداء المشركين نهى الرسول عن توقيع ذلك الحد . وفى ذلك يقول ابن القيم : « فهذا حد من حدود الله تعالى وقد نهى عن اقامته فى الغزو خشية أن يترتب عليه ما هو شر منه » . ويبدو أن ثمة خلافا حول ما اذا كان عدم واقامة الحد هو مجرد « تأجيل » للحد الى ما بعد انتهاء فترة الحرب ، أو انه « اسقاط » للحد . ويبدو لنا أن الرأى الثانى (أى اسقاط الحد) هو الرأى الذى يبدو معقولا ، وأكثر لدى علماء الفقه قبولا ، لأن مجرد التأجيل ليس

---

(٩) راجع « أسس علمية لفلسفة التاريخ » Bases scientifiques d'une philosophie de l'histoire . طبعة باريس ١٩٣١ م ص ٢٩٠ للدكتور جوستاف لوبون .
ومن الطريف أن نذكر اننا بينما نجد عريو يعرف الديمقراطية بأنها « ذلك النظام الذى يرى واجبا عليه أن يعمل على التقريب بين الأخلاق والسياسة الى حد المزج بينهما »
فاننا نجد موسولينى يعرف الديمقراطية بأنها « هى تلك الحكومة التى تعمل على حمل الشعب بأن يكون لديه الوهم (أو الخيال) بأنه صاحب السيادة » !!

(١٠) كما يختلف مفهوم الحرية فى الأنظمة الماركسية (الشيوعية) عن مفهومها فى هذا العصرلدى أنظمة الديمقراطية الغربية . راجع كتابنا « القانون الدستورى (المرجع السابق) وكتابنا « الحريات العامة » (طبعة ١٩٧٥) النبذة رقم (١) .

من شأنه أن يحقق الهدف الذى يهدف اليه ، فالسارق الذى يخشى هربه من توقيع الحد وانضمامه الى الأعداء فى فترة الحرب ، لن يمتنع عن الهرب اذا كان المعروف هو أن الحد لا يسقط وانما يؤجل فحسب الى ما بعد الحرب(١١) .

كما يذكر عن الرسول أنه امتنع عن اعدام من ظهر نفاقهم ممن سبق اسلامهم ثم ظهر نفاقهم وأنهم عملوا على احداث الفتنة بين المسلمين ، فلم يعمل الرسول بما أشار به عليه بعض الصحابة من اعدامهم ، كما كان يجب ذلك شرعا ، ولكن الرسول خشى أن يفسر القصاص منهم تفسيرا يسىء الى الاسلام أو الى الرسول . اذ قال كلمته المعروفة :« أخاف أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه» .ويذكر علماء الشريعة تلك الحادثة وذلك الحديث كمثال

---

(١١) راجع رسالة « نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى » ص ٢١٧ - وراجع للاستاذ الكبير الشيخ أحمد ابراهيم بحثه : « مصادر الفقه الاسلامى » منشور بمجلة القانون والاقتصاد (عدد يناير ١٩٣١ م) ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ حيث يذكر الحادثة (التى سبقت لنا الاشارة اليها) والتى تتلخص فى أن سعد ابن أبى وقاص حين كان قائد جيش المسلمين فى موقعة القادسية أراد أن يوقع حد الخمر على أحد جنوده ، ولكن سعدا حين علم بحسن بلائه فى القتال اقسم ألا يقيم عليه الحد . فالحد هنا لم يؤجل وانما أسقط . ونجد العالم الكبير (الشيخ أحمد ابراهيم) يعلق على ذلك بقوله : « تتأخير الحد أو اسقاطه كان لمصلحة راجحة هى خير للمسلمين وله من اقامة الحد عليه » .

وراجع للعالم الجليل الأستاذ الشيخ ابى زهرة مؤلفه القيم : « فلسفة العقوبة فى الاسلام» الجزء الثانى (طبع عام ١٩٦٦) حيث يعرض لهذه المسألة (ص ١٥٧) ويقول ما نصه :

« وان عدم اقامة الحد لا يقتضى محو وصف الجريمة ... ولذلك قد يكون التعزيز بالحبس أو الجلد أو أية عقوبة يراها ولى الأمر . ولكن هل يقام عليه الحد اذا عاد من الغزو ، ان الظاهر أنه لا يقام عليه من بعد ذلك لأمرين :

(أولهما) : أنه قام مقامه التعزيز ، فكان بدلا عنه ، ولا يجمع بين البدلين فى حيز واحد ، و (ثانيهما) : أن ظاهر العبارات فى هذا هو سقوط الحد ، فلا يقام . - وقد زاد العالم الجليل هذا الرأى ايضاحا فى بحثه المقدم الى مؤتمر مجمع البحوث الاسلامية بعنوان « نظرة الى العقوبة فى الاسلام » منشور بالمجلد الرابع من التوجيه التشريعى فى الاسلام » (١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م) حيث يقول ص ١٥١ ما نصه :

« وجد النبى صلى الله عليه وسلم رجلا يسرق فى الغزو فجلده ولم يقطع يده » ثم يقول : « وقد ترك النبى عليه السلام القطع بسبب الحرب حتى يستطيع لقاء الأعداء وليكفر عما ارتكب ولكيلا يلجأ مجرم الى الأعداء خوفا من شدة العقاب » .

ثم يقول : « ونلاحظ أن الحد يترك لأنه قد قام مقام الحد التعزيز ولا يجمع بين عقوبتين ، ولأن ظاهر العبارات أن الحد يترك ولا يؤجل » .

للقاعدة المعروفة بقاعدة « سد الذرائع »(١٢) ، على أننا نرى فيه كذلك مثالا لما تقضى به الضرورة من أحكام : ضرورة الحرص على سمعة الحكم الاسلامى واعلاء ما يجب أن يكون له فى النفوس من مقام ٠

خاتمة :

فاذا روعيت بعين الاعتبار الأمور أو الملاحظات الأربع التى أشرنا اليها ، وما وجه الى الاسلام فى هذا المقام من انتقادات وردنا عليها ، تبين بجلاء أن سهام النقد التى وجهها الناقدون قد ردت اليهم ٠

(ب) حد الخمر

تمهيد :

ان ما سبق لنا ذكره (فى المبحث الثـانى) ـ فى مقـام الرد على الاعتراضات التى يوجهها الناقدون فى هذا المقام ـ يكفينا مؤونة الكثير من الكلام ، بحيث نجدنا هنا لا يعوزنا من الكلام الا قليله ، ومن الملاحظات الا أقلها ٠

انه اذا كان من الأمور الثابتة أن القرآن الكريم وان نص على تحريم الخمر الا أنه لم ينص على عقوبة دنيوية ، وان الأفعال المحرمة لا تعتبر جريمة (دنيوية) بمجرد تحريمها ، واذا لم يكن من الأمور الثابتة ثبوت اليقين ـ كما قدمنا وأثبتنا ـ أن الرسول قد حد للخمر حدا معينا ، والحد ـ كما هو معلوم ـ عبارة عن عقوبة قدرها الشارع (القرآن أو السنة) مقدما ، ولما كان فى الأمر شبهة ، « والحدود تدرأ بالشبهات » ، أى أن تقديرها يترك لولى الأمر (الذى يملك أن يترك تقديرها للقاضى) ٠

كل ذلك سبق لنا بيانه ، وكان فى المبحث الثانى (بالنبذة ٤) مكانه ٠ وكان فيها ما يكفى لهدم الانتقادات التى وجهت الى حد الخمر هدما جذريا ٠ وحسبنا هنا أن نضيف الى ما تقدم ما يلى من الملاحظات :

---

(١٢) رسالة المصلحة فى الفقه الاسلامى ص ٢٢٠ ـ وقد سبقت لنا الاشارة الى ذلك ٠

الملحوظة الاولى : نجد فى الغالبية من الأحاديث التى أشارت الى معاقبة شارب الخمر فى عهد الرسول ، أو فيما روى عن عقابه فى عهد أبى بكر أو فى عهد عمر ـ أنه كان يذكر صراحة أن الشارب كان فى حالة سكر(١٣) ٠

الملحوظة الثانية : اذا أخذنا بالرأى الذى أبديناه وبيناه من أنه **ليس من الأمور الثابتة** ثبوتا يقينيا أن عقوبة الخمر كانت حدا (لا تعزيرا) وأن العقوبة كانت على مجرد الشرب ـ لا على الاسكار ـ فانه يصبح من يســير الأمور التوفيق بين أحكام الشريعة ـ بهذا الصدد والقوانين الوضعية الحديثة فى الدول الاسلامية (بل وفى غير الدول الاسلامية) حيث يعاقب على السكر فى مكان عمومى ٠ واتجاه التشريع فى العصر الحديث ـ كما هو الشأن فى مصر ـ ينزع الى تشديد العقوبة لا سيما فى حالة العود ٠

الملحوظة الثالثة : ان فرض حد الخمر وهو الجلد على مجرد شرب الخمر حتى ولو لم يؤد الى الاسكار يعد فى عصرنا هذا ـ فى بلد لا يقل فيه عدد الأجانب وعدد المواطنين من غير المسلمين ـ أمرا لا سبيل فى الواقع الى تحقيقه من الناحية العملية ، وذلك للاسباب التى سبق لنا ذكرها (بصدد مدى الضرر أو الحرج الذى يؤدى اليه توقيع حد السرقة ، وان كان ذلك الحرج يقل فى الواقع كثيرا فى حالة اقامة حد الخمر عن حالة اقامة حد السرقة) ٠

الملحوظة الرابعة : فى البلاد العربية الاسلامية التى تقرر فيهـــا ـ فى السنوات الاخيرة ـ تحريم الخمر يبدو ـ فيما علمنا ـ أن التجربة أسفرت عن مساوىء وسيئات ربما كانت كفتها راجحة على كفة المزايا والحسنات ٠ ذلك لأن تلك البلاد لم تعمل أولا على التمهيد لذلك التشريع (بتحريم الخمر) عن

---

(١٣) راجع كتاب شيخ الاسلام أبى الفضل العسقلانى : « فتح البـــارى بشرح صحيح البخارى » (طبعة ١٣٤٨ هـ) حيث يقول ص ٥٤ عن عهد الرسول : « اتى بنعيمان (وقيل بابن نعيمان) وهو سكران ٠٠٠ الخ » ، وفى ص ٥٨ يقول : « أتى أبو بكر بسكران ٠٠٠ فضربه اربعين ثم أتى عمر بسكران فضربه اربعين ٠٠٠ الخ »

طريق اعداد البيئة الصالحة ، كما أنها لم تأخذ بسنة التدرج (التى تكلمنا عنها وبينا ضرورتها فى مثل هذا المقام)(١٤)

ومن أجل هذين العاملين أو السببين نجح الاسلام لدى ظهوره فى تحريم الخمر ، حيث فشلت أكبر دولة فى هـذا العصر (وهى الولايات المتحدة الامريكية) فى تحريمه • فلقد كان العرب قبل الاسلام يسرفون فى تعاطى الخمر(١٥) ومع ذلك فقد نجح الاسلام فى تحريمه ، لأنه عمل ـ من ناحية ـ على اعداد تلك البيئة الصالحة (أولا) استنادا الى قوة العقيدة الدينية وعمق الايمان بتعاليمها ، و (ثانيا) بالقدوة الحسنة ، التى كان يمثلها فى أعلى وأسمى صورها الرسول والصحابة الذين كانت تعنيهم ونزلت فيهم الآية الكريمة : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » ومن ناحيته الأخرى نجد الاسلام لم يعمد الى تحريم الخمر طفـرة بل كان التحريم ـ كما هو معلوم ـ على مراحل ، أى أنه أخذ بسنة التدرج •

فاذا نحن رجعنا الى الولايات المتحدة الامريكية أو الى بعض الـدول العربية التى أصدرت تشريعات بتحريم الخمر فى هـذا العصر لا نجـدها سلكت ذلك السـبيل القـويم الذى سـلكه الاسـلام منذ نحو أربعة عشر قرنا •

فالولايات المتحدة أصدرت فيما بين عـامى ١٩١٩ و ١٩٢٠ م تشريعا بتحريم الخمر ، وضمنت ذلك التحريم فى تعديل أدخل على الدستور ، ولكن هذه التجربة لم يكن نصيبها الا الفشل لضعف الوازع الدينى ولسلوكهـا سبيلا غير السبيل الذى ذكرناه وبيناه ، فانتهى الأمر هنالك بعد أن قامت

---

(١٤) ففى أحد تلك البلاد عمد البعض الى استبدال الخمر بما هـو أكثر منه ضرا وشرا (وهى الكولونيا أو السبرتو) مما أدى بهم الى الوفاة ، وفى بلد آخر عمد الكثيرون الى اقتناء بعض أدوات لتقطير الخمر وصنعه فى بيوتهم ، مما أدى الى انتشار تعاطيه بين العائلات ولدى الصغار ، كما أدى تحريمه الى رحيل بض المواطنين الى البلاد الأخرى لتعاطيه الى حد الافراط فيه مما أدى بهم الى ارتكاب تصرفات شائنة أساءت الى سمعة أوطانهم ، (ذلك هو ما رواه لى أشخاص ـ بعضهم من أبناء تلك البلاد ذاتها ـ أعرف عنهم الصدق فى القول وعدم المبالغة فيما يروون) •

(١٥) ولعل كلمة امرىء القيس الشهيرة التى قالها حين علم بمقتل أبيه فيها مايدل على ذلك الاسراف فى تعاطى الخمر ، وهى قوله : « اليوم خمر وغدا أمر » وهى كلمة ذهبت مثلا •

كثير من العصابات القوية لتهريب الخمور ، بلغ من قوتها وثروتها أن دوخت رجال الأمن بل وأفسدتهم بالرشوة كما أفسدت رجال القضاء ، فلم يسع الحكومة الامريكية - بعد أن عجزت عن مقاومة حركة تهريب الخمور وتعاطيها - الا أن عادت عام ١٩٣٣ م الى الغاء ما سبق لها أن أصدرته من تشريعات بتحريم الخمور ، أى أنها عادت الى اباحتها(١٦) . وكذلك كان - فيما نعلم شأن البلاد الاسلامية التى أصدرت تشريعات بتحريم الخمر ، فلا نعلم أنها عملت شيئا من أجل اعداد تلك البيئة الصالحة التى تكفل نجاح مثل هذا التشريع .

ممايذكر عن الامام ابن تيميه(١٧) أنه مر وبعض أصحابه - فى عهد حكم التتار لسوريا - بقوم منهم (أى من التتار) يشربون الخمر ، فأنكر عليهم أصحاب ابن تيميه شرب الخمر ، ولكن ابن تيميه أنكر على أصحابه قولهم ، وقال لهم : « انما حرم الله الخمر ، لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وهؤلاء تصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبى الذرية وأخذ الأموال ، فدعوهم وخمرهم »(١٨) .

ان الامام العظيم لم يعمل سوى أن عمل بالمبدأ الشرعى القويم : مبدأ « ارتكاب أخف الضررين » ، ذلك المبدأ الذى يذكر قليلا ، ولو كنا لا ننساه ، ودائما طبقناه ، لدفع عنا من المفاسد كثيرا .

---

(١٦) فقد كان الشعب الامريكى لا يزال متعطشا لشرب الخمور . راجع فى ذلك كتابنا « الوسيط فى القانون الدستورى » (طبعة ١٩٥٦) ص ٨ ، ٩ .

(١٧) عاش ابن تيمية ما بين عامى ٦٦١ - ٧٢٨ هـ . فى سوريا .

(١٨) احياء علوم الدين للامام الغزالى المجلد الثانى جـ ٧ ص ٢٦ وما بعدها واعلام الموقعين لابن القيم ج ٣ ص ٢٨ - وكان ذلك نقلا عن كتاب « التشريع الجنائى الاسلامى » للاستاذ عبد القادر عودة . ص ٤٩٨ .

– ٥ –

ملحوظات

حول : مسألة اتهام الشريعة (أو الاسلام) بعدم المساواة بين المسلمين وغير المسلمين (أهل الذمة)

تمهيد : ذكرنا – فى مقام الرد على هذا الاتهام – بأن الاسلام يسوى بين المسلمين وغير المسلمين (أهل الذمة) فى كثير من الشئون ، فهو يكفل لهؤلاء كما يكفل لأولئك حريتهم الشخصية ، وحرية الرأى ، وحرية العقيدة واقامة الشعائر الدينية ، كما يكفل حماية اموالهم ونفوسهم وأعراضهم ، وحرية نشاطهم فى الميدان الاقتصادى ، كما أن الاسلام يؤمن أهل الذمة كما يؤمن المسلمين ضد العوز والحاجة ، كما يســـوى بينهم فى احترام حقوقهم فى الملكية ، وكذلك أمام القضاء ، والى حد كبير فيما يتعلق بتولى الوظائف العامة .

كما ذكرنا أنه يجب ألا يفهم مما تقدم أن غير المسلمين كانوا يقفون – فى صدر الاسلام – الى جانب المسلمين على قدم المساواة التامة . ان ذلك ما لم يكن ، وما لا يمكن أن يكون فى دولة تقوم على أساس عقيدة جديدة ، وذلك أمر يلاحظ دائما سواء كانت تلك العقيدة الجديدة التى قامت الدولة على أساسها عقيدة دينية كما كان شأن الدولة الاسلامية ، أم كانت عقيدة سياسية كما كان شأن الدولة الألمانية النازية فى عهد هتلر ، وكما هو اليوم شأن الدولة السوفيتية (وغيرها من دول الديمقراطيـــات الشعبية ، أى دول المعسكر الشيوعى) التى تقوم على أساس اعتناق مذهب ماركسى كما لو كان عقيدة جديدة(١) .

ثم اختتمنا ذلك الرد بأن ذكرنا أنه اذا كانت ثمة بعض فـوارق بـين المسلمين وغير المسلمين فى الحقوق فلقد كان ذلك أمرا طبيعيا فى دولة لم تقم على أساس القومية ، وانما قامت على أساس عقيدة دينية ، وكان يعد غـــير معتنقيها – فى فترة بداية قيامها – من خصومها وأعاديها ، ثم أن مثل تلك

---

(١) راجع الملحق الثانى النبذة رقم ٥

المساواة التامة فى الحقوق كانت من الأمور التى لايمكن مجرد التفكير فى المطالبة بها طالما لم تكن هناك مساواة تامة فى الواجبات لا سيما فيما يتعلق برأس هذه الواجبات ، وهو واجب الجهاد ، اى الدفاع عن الدولة الاسلامية وعن عقيدتها الدينية ، فهذا الواجب انما كان ملقى على عاتق المسلمين وحدهم .

ملحوظات : أما وقد انتهينا من تلك الكلمة التمهيدية فانه يعدو حقا لنا بل وواجبا علينا أن نتساءل : على أية صورة يصح أن يكون وضع غير المسلمين ومدى ما لهم من حقوق **فى عصرنا هذا** ، وذلك فى دولة يدين غالبية أبنائها بالاسلام ، وتريد أن تطبق عليهم ما يقضى به من أحكام ؟ .

ـ قد يكون هناك من يرى أن تطبق عليهم تلك الأحكام المعروفة فى عصر الرسول وعصر الخلفاء الراشدين ، وهى التى ذكرها علماء الفقه الاسلامى (وسبقت لنا الاشارة اليها) . وهنا يجدر بنا أن ندلى بالملحوظات التالية :

الملحوظة الأولى : أثر اختلاف الظروف فى اختلاف الأحكام الشرعية (فى غير المسائل المتعلقة بالعقيدة أو العبادات) :

يجدر بنا هنا أن نوجه الأنظار الى أمرين :

الأمر الأول : هو ما يلاحظ من كبير الاختلاف بين الظروف التى أحاطت بالدولة الاسلامية فى صدر الاسلام ، وتلك التى تحيط بالدولة الاسلامية فى هذا العصر .

فالدولة الاسلامية انما كانت تقوم فى صدر الاسلام ـ كما قدمنا ـ على أساس وحدة العقيدة الدينية ، بينما تقوم الدولة ـ فى هذا العصر ـ ومنها الدول الاسلامية ـ على أساس القومية فى غير اعتبار أو اشتراط لوحدة العقيدة الدينية ، فنجد دساتير الدول الاسلامية ـ كما هو شأن الدول غير الاسلامية ـ اد تنص على مبدأ المساواة بين مواطنى الدولة تذكر عادة هذه العبارة : لا تميز بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة **أو الدين**(٢) .

---

(٢) ذلك كان مثلا شأن دستور جمهورية مصر العربية (الصادر سنة ١٩٧١ م) بالمادة ٤٠ ، ودستور دولة الكويت (الصادر سنة ١٩٦٢) المادة ٢٨ ، ودستور اتحاد الجمهوريات العربية (الصادر فى أول سبتمبر ٩٧١ ١) المادة ١٢ ، ودستور المملكة الاردنية الهاشمية (الصادر عام ١٩٥٢ م) بالمادة ٦ ـ ويلاحظ أن دساتير بعض الدول الاسلامية تكتفى بالنص على أن المواطنين متساوون أمام القانون كما كان شأن دستور الجمهورية السورية الصادر عام ١٩٥٠ م) . مع ملاحظة أنه ينص (بالمادة ٣ فقرة ٢) « الفقه الاسلامى هو المصدر الرئيسى للتشريع » =

وذلك مع ما تنص عليه هذه الدساتير الاسلامية من أن « الاسلام دين الدولة » ، وأن الشريعة الاسلامية مصدر رئيسى للتشريع ٠

وبينما كنا نجد الحرب ضد العدو الأجنبى - فى صدر الاسلام - كانت تعد دفاعا عن العقيدة الدينية ضد خصوم الدولة فى الدين ، فكانت الحرب توصف « بالجهاد » ، لأنها كانت صورة من صور الجهاد فى سبيل العقيدة ، اذا بنا نجد الحرب تعد اليوم - فى جوهرها دفاعا عن أرض الوطن وعن أبناء الوطن فى غير مراعاة لما قد يكون بينهم من اختـــلاف فى الدين ، لذلك كان طبيعيا أن نجد عبء الحرب قديما كان ملقى على المسلمين وحدهم ، بينما نجده اليوم ملقى على المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن ٠

والمساواة فى الواجبات تقابلها مساواة فى الحقوق الا ما كان منهـــا بطبيعته ذا صبغة دينية أو متصلا بالدين ٠

الأمر الثانى : هو ما سبقت لنا الاشارة اليه من تغير الأحكام الشرعية كنتيجة لتغيير الظروف (فى غير المسائل المتعلقة بالعقيدة أو العبادات) أى فيما يطلق عليها « المعاملات » (وهى ما نطلق عليه : القانون بقسميه الكبيرين القانون الخاص والقانون العام) ، فبينما أن أمور كثيرة تغيرت أحكامهاالشرعية - فى صدر الاسلام - لتغير الظروف ، رغم قصر المدة التى كانت تفصل بين العهدين اللذين اختلفت ظروفهما(٣) ٠

ذلك الاختلاف الذى بلغ مبلغا وجدنا معه الصـــحابى أنس بن مالك (الذى شهد عصر الرسول وعصر الأمويين) يقول : « ما أعرف شيئا مما كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم » - وهو يعنى بلا ريب الأحكام الشرعية

= وكما هو شأن دستور الجمهورية الأندونيسية الصادرسنة ٥٦ ، مع ملاحظة أنه ينص (بالمادة ١ فقرة ب) « كتاب الله وسنة رسوله الكريم همـــا المرجع الأول والاعلى لنظـــام الجمهورية الاندونسية » ٠

(٣) راجع فى المطلب الأول من هذا المبحث الثالث النبذة رقم - ٣ - عن « مبدأ المصلحة (ونفى الحرج والضرورة) حيث أشرنا الى عدة أمثلة لما حدث فى عهد الصحابة والتابعين من تغير الحكم تبا لتغير الظروف نزولا على مقتضيات المصلحة ، واشرنا الى المراجع التى استندنا اليها بالهوامش ١٤١ -١٤٣

عدا ما يتعلق بأحكام العبادات وما يلحق بها ، وعدا الأحكام الاعتقادية(٤) .

الملحوظة الثانية : تجنب الفتنة : يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أن الحقوق التي تقررت منذ زمان طويل لغير المسلمين في الدول الاسلامية - اذا رأى البعض المساس بها أو الانقاص منها استنادا الى تطبيق بعض أحكام الشرع الاسلامي ، فان ذلك قد يكون من شأنه أن يؤدي الى احداث فتنة ، ولقد أجاز علماء الفقه الاسلامي عدم تطبيق النص اذا أدى تطبيقه الى احداث فتنة ، وبناء على ذلك أجازوا ترك الشخص الأفضل الذي تتوافر فيه شروط الخلافة وعدم مبايعته ، ومبايعة « المفضول » الذي لا تتوافر فيه تلك الشروط (وفيهـا شروط جاء نص عليها كشرط النسب القرشي ، لقول الرسول « الأئمة من قريش »)، وقد أجازوا ذلك منعا للفتنة(٥) .

ويأمرنا الاسلام - كما يقول الاستاذ الاكبر الشيخ الخضر حسين - بكفاح الحكام البغاة والعاصين ما استطعنا الى ذلك سبيلا ، ومع ذلك فقد « أذن لنا - كما يقول - بأن نجنح لسلمهم حيثما نخشى فتنة أشد من محاربتهم عملا بقاعدة « ارتكا بأخف الضررين »(٦) .

على أن جمهور الفقهاء يرون عدم الخروج على الحاكم الطاغية (أو الفاسق) « حتى لا يؤدي الخروج الى فتنة - على حد تعبير أحد كبار العلماء - يضيع فيها الحق ويتبع الهوى »(٧) .

---

(٤) ضحى الاسلام للاستاذ الكبير احمد امين (طبعة ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م) ج ١ ص ٣٨٦ وقد ذكر أن هذا هو ما رواه كل من البخاري والترمذي - وقد سبق لنا أن أشرنا الى ذلك والى تعليق للاستاذ الكبير بهذا الصدد ، وذلك في المطلب الأول من هذا المبحث بالهامش رقم ٦٦ .

(٥) راجع رسالة « نظرية الضرورة الشرعية » للاستاذ الدكتور وهبة الزحيلي (المرجع السابق) ص ١٦٣ ، ١٦٤ والمراجع المشار اليها فيه ، وفي مقدمتها المستصفى للغزالي ج ١ ص ١٤٠ - ١٤٢ ، والاعتصام للشاطبي ج ٢ ص ١١٩ - ١٢٧

(٦) راجع للاستاذ الاكبر الشيخ محمد الخضر حسين مؤلفه : « نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم » طبعة القاهرة ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م ص ٢٥ - وراجع في هذا المعنى للامام الشيخ محمد عبده « الاسلام والنصرانية » (المرجع السابق) ص ٥٨ .

(٧) راجع للاستاذ الشيخ أبي زهرة : « المذاهب الاسلامية » (من مجموعة الالف كتاب) طبعة ١٩٥٨ ص ١٥٦ ، ١٥٧ .

يرى — مما تقدم — الى أى حد يحرص الاسلام على اجتنـــاب حدوث فتنة ٠

الملحوظة الثالثة : نزعة التعصب الدينى ليست من الاسلام — هذه حقيقة سبقت لنا الاشارة اليها فى أكثر من موضع ، وذكرنا من المراجع لتأييدها أكثر من مرجع(٨) ، وحسبنا هنا — اذ نقررها ونكررها — أن نضيف الى ما قدمنا الحقائق والوقائع التالية :

١ — ما ذكره الامام ابن تيميه من أن الرسول وأصحابه كانوا يفرحون بانتصار الروم والنصارى على المجوس ، وقد أنزل الله فى ذلك سورة الروم لما اقتتلت الروم وفارس ، والقصة مشهورة(٩) ٠

٢ — **الاضطهاد الدينى انحراف عن تعاليم الاسلام** — اذا كان مبدأ كفالة الحرية الدينية والأخذ بسياسة التسامح مع غير المسلمين من المبـــادىء التى جاءت بها تعاليم الاسلام ، وأخذ بها فعلا حكام المسلمين فى مختلف العهود لا سيما فى صدر الاسلام (كما قدمنا) ، فانه مما لا يجوز انكـــاره حدوث حالات اضطهاد دينى فى بعض عهود الحكم الاسلامى ، كما حدث فى عهد خلافة العباسيين وفى عهد الحكم العثمانى ٠

ومن الأمور الثابتة — فيما يذكر بعض العلماء الباحثين — أن حوادث تلك الاضطهادات انما كانت ترجع الى أسباب سياسية لا دينية ٠

فان ما ذكر مثلا عما حدث من اضطهاد المسيحيين على يد الخليفة الرشيد فى بعض البلاد دون البعض الآخر ، انما كان فى الواقع (كما يقول الاستاذ الكبير أحمد أمين) « أثرا من آثار سوء العلاقات السياسية بين الدول الاسلامية والمملكة البيزنطية لا أثر للتعاليم الدينية »(١٠) ٠

---

(٨) راجع فى المطلب الأول من هذا المبحث الثالث النبذة رقم — ٤ عن « مراعاة روح الاعتدال والأخذ بسنة التدرج » ، وراجع فى المبحث الثانى النبذة رقم — ٥ — عن « الرد على اتهـــام الشريعة بعدم المساواة بين المسلمين وغير المسلمين ، والمراجع المشار اليها بالهوامش ٧٢ — ٨١ ٠

(٩) راجع لابن تيمية : « الحسبة ومسئولية الحكومة الاسلامية » (كتـــاب الجمهورية الدينى) ص ١٢ ٠

(١٠) راجع للاستاذ الكبير أحمد أمين مؤلفه القيم : « ضحى الاسلام » ج ١ (طبعة ١٩٥٦) ص ٣٨٢ ٠

كما كان للحروب الصليبية التى أثارتها الـــدول الغربيـــة على الدولة الاسلامية ، وكذلك كان لسوء معاملة بعض الدول الغربية لبعض رعاياها من المسلمين أثر فى اثارة تلك الاضطهادات التى لقيهـــا المسيحيون فى الدولة الاسلامية(١١) ٠

والواقع أنه مما لا يمكن انكاره أن ذلك الاضطهاد فى عصر الرشيد انما كان مرده الى أسباب سياسية لا دينيـــة ، فمن الأمور الثابتة أن الرشيد كان بعيدا كل البعد عن نزعة التعصب الدينى ضد المسيحيين ، وذلك ممـــا يعترف به العلماء والباحثون الغربيون ، فقد كان هذا الخليفة — كما يقرر أحد كبار الفلاسفة والمؤرخين الامريكيين (درابر) — هو الذى وضع جميع المدارس تحت مراقبة أحد المسيحيين (حنا مسنية)(١٢) ٠ ويذكر المستشرق البريطانى السير أرنولد أن الطبيب الخاص الذى اتخذه هارون الرشيد كان مسيحيا(١٣) ٠

فالواقع أن اضطهاد غير المسلمين (أهل الذمة) فى الدول الاســلامية يعد — كما يقرر الاستاذ الامام محمد عبده — انحرافا عن تعاليم الاسلام ، ولم يعرف الاضطهاد (كما يقول) الا حينما بدأت تدب روح الضعف فى سيطرة أحكام الاسلام وفى رجاله ٠ وضيق الصدر — كما يقول الأستاذ الامام — هى احدى صفات الضعف ، فلا يجوز أن تلصق هذه الصفة بالاسلام(١٤) ٠

---

(١١) راجع للاستاذ جوستاف جروبنباوم (رئيس مؤتمر البحوث الاسلامية ببلجيكا عام ١٩٥٣ م كتابه « حضارة الاسلام » (من مجموعة الألف كتاب) ترجمة الأستاذ عبد العزيز توفيق جاويد ومراجعة الأستاذ الكبير عبد الحميد العبادى (طبعة ١٩٥٦) ص ٢٣٢ حيث يشير المؤلف الى ما أثارته الحروب الصليبية من « الاضرار بوضع المسيحيين فى الشرق » ومما أثارتهنحوهم من البغضاء » ، وراجع ضحى الاسلام (المرجع السابق) ص ٣٨٢ حيث يشير المؤلف الى ما لقيه المسيحيون من ضروب الاضطهاد فى عهد الرشيد ، ويقول المؤلف عنها انها كانت « تنمو مع نمو سوء العلاقات السياسية ، حتى بلغت أشدها فى أيام الحروب الصليبية ، صدى لما كان من معاملة الروم للمسلمين » ٠

(١٢) الاسلام والنصرانية للاستاذ الامام محمد عبده (المرجع السابق) ص ١٥ ٠

(١٣) وكان يدعى جبريل وقد بلغ ايراده السنوى ٨٠٠ر٠٠٠ درهم من أملاكه الخاصة ، فضلا عن راتب قدره ٢٨٠ر٠٠٠ درهم فى السنة ، وكان الطبيب الثانى نصرانيا أيضا — راجع فى ذلك للسير توماس أرنولد Thomas Arnold : « بحث فى تاريخ نشر العقيدة الاسلامية — الترجمة العربية (عام ١٩٤٧ م) ص ٦١ ٠

(١٤) راجع « الاسلام والنصرانية » للامام محمد عبده ص ٦٤ حيث يقول : جاءت السنة المتواترة بالنهى عن ايذاء أهل الذمة وبتقرير ما لهم من الحقوق على المسلمين وأن « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » ، وأن « من آذى ذميا فليس منا » واستمر العمل على ذلك — كما يقول الامام — ما استمرت قوةالاسلام » ٠

ويجدر بنا هنا أن نذكر فى هذا المقام أن ما حدث من بعض علماء المسلمين — فى بعض عهود التاريخ — من مواقف تنطوى على شىء من عدم التسامح أو من الخشونة ازاء غير المسلمين ، فانما كان ذلك بمثابة رد فعل لمواقف عدائية من هؤلاء ، فان ما عرف مثلا عن الامام ابن القيم من أنه كان يقف موقف التطرف فيما أبداه من رأى يعارض به مبدأ الحاق أهل الذمة بوظائف الدولة ، انما كان مرده فى الواقع الى موقف التحدى الذى كان يقفه بعض هؤلاء — فى ذلك الحين — من المسلمين(١٥) ٠

وليس ثمة ما هو أدل على أن اضطهاد غير المسلمين يعد انحرافا عن تعاليم الاسلام — فضلا عما سبقت لنا الاشارة اليه من الأحاديث النبوية والوقائع التاريخية — من أن نشير الى ما يذكره التاريخ من أنه « طالما هم سلاطين الأتراك باكراه المسيحيين فى بلادهم على اعتناق الاسلام ، لولا ما أصدره علماء الدين الاسلامى هناك من الفتاوى التى كانت تحرم ذلك على السلاطين الذين كانوا يرهبون تلك الفتاوى ويعملون لها حسابا كبيرا(١٦) ٠

٣ — تفنيد اتهام بعض المستشرقين للاسلام بأنه يوصى بالتباعد عن غير المسلمين من أهل الكتاب :

مما ذكره بعض المستشرقين أن القرآن يوصى بالتباعد عن أهل الكتاب ، وذلك فى الآية الكريمة : « يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ، بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فانه منهم ان الله لا يهدى القوم الظالمين » (المائدة : ٥١)(١٧) ٠

لقد فات اولئك الذين يذهبون الى هذا الرأى أن يرجعوا الى الظروف التى أحاطت بنزول هذه الآية والى ما ذكره المفسرون الثقات فى تفسيرها ،

---

(١٥) راجع مقدمة الدكتور صبحى الصالح لمؤلف ابن القيم « أحكام أهل الذمة » (طبعة ١٩٦١ م — ١٣٨١ هـ) ص ١٣ — وقد سبقت لنا الاشارة الى هذا الموقف لابن القيم (فى المطلب الأول) ٠

(١٦) « حقائق الاسلام وأباطيل خصومه » — من مطبوعات المؤتمر الاسلامى عام ١٩٥٧ م ص ٢٠٥ للاستاذ عباس العقاد ٠

(١٧) راجع للمستشرق جوستاف جرونيباوم مؤلفه « حضارة الاسلام » (المرجع السابق) ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ ٠

ليتبينوا حكمتها وأسبابها . فهذه الآية — فيما ذكر بعض المفسرين — انما قصد بها أولئك المنافقون الذين كانوا — في عصر الرسول — يوالون المشركين وينبئونهم بأسرار المؤمنين ، فقوله تعالى : « ومن يتولهم منكم » أى يعضدهم على المسلمين « فانه منهم »(١٨) .

ويرى البعض الآخر من المفسرين أن تلك الآية نزلت عقب بعض أحداث غزوة أحد حين خشي البعض أن تدور الدوائر على المسلمين فى تلك الموقعة ففكر بعضهم أن يلحق باليهود فيتهود ، وفكر البعض أن يلحق بالنصارى فيتنصر طلبا للنجاة والأمان ، فأنزل الله هذه الآية ينهى ذلك البعض عما كانوا فبه يفكرون(١٩) .

ويؤيد وجهة النظر هذه قوله تعالى (فى سورة آل عمران الآية ١١٨) : « ياأيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم فد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفى صدورهم أكبر .. »(٢٠) (آل عمران : ١٨) فالآية اذا كانت نهت المسلمين عن اتخاذ بطانة من غير المسلمين، فان النهى كان مقصورا فحسب على من ظهرت عداوتهم للمسلمين (كبنى النضير الذين حاولوا قتل الرسول حين أئتمانه لهم لما كان منهم من عهد وحلف مع الرسول)(٢١) ، أما من لم يظهر منهم عداء للمسلمين فانه يجوز اتخاذهم

---

(١٨) راجع للامام القرطبى : « الجامع لاحكام القرآن » الشهير بتفسير القرطبى ج ٦ ، طبعة دار الكتب المصرية ١٣٥٧ هـ — ١٩٣٨ م ص ٢١٦ .

(١٩) راجع للامام الألوسى : « روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم » الشهير بتفسير الألوسى ج ٦ (طبعة ادارة الطباعة المنبرية بمصر) ص ١٥٦ ، وراجع تفسير القرآن الكريم للسيد/محمد رشيد رضا الشهير بتفسير المنار ج ٦ (الطبعة الأولى) ١٢٩١ هـ ص ٤٢٣ — ٤٢٥ .

(٢٠) تفسير بعض الكلمات فى هذه الآية — طبقا لما ورد فى « المصحف المفسر » الذى وضعه العلامة محمد فريد وجدى (مستمدا اياه من أقوال اهل السنة وأقطاب المفسرين) ص ٨٢ .

(أ) « البطانة » هو الذى يعرفه الانسان بأسراره ثقة به ، شبه فى التصاقه بصاحبه ببطانة الثوب » .

(ب) « لا يألونكم خبالا » أى لا يقصرون لكم فى الفساد ، والألو التقصير »

(ج) « ودوا ما عنتم » أى تمنوا عنتكم . والعنت هو شدة الضرر والمشقة »

(٢١) تفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا ج ٤ ص ٨٣ ، ٨٤ .

بطانة ، أى أن يكون موضع ثقة المسلمين وسرهم(٢٢) .

خاتمة :

يتبين مما قدمنا أن وضع غير المسلمين (من أهل الذمة) فى البـــلاد الاسلامية لم يكن يخضع - عبر عصور التاريخ - للاعتبارات الدينية فحسب، بل كذلك للاعتبارات السياسية ، وأخصها مدى ما يبدون من الولاء والصفاء للدولة وللمسلمين . على أنه كانت هنـــاك فى بعض الأحايين انحرافات في معاملتهم - ليست من الدين - من جانب بعض الخلفاء أو السلاطين ، وبوجه عام من بعض الحكام . واذا نحن نظرنا الى وضعهم من الناحية الشرعية فاننا نستطيع أن نقرر أن المبدأ المقرر بالنسبة لهم هو ما جاءت به السنة المتواترة - كما قدمنا - « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » .

---

(٢٢) تفسير الطبرى - بتحقيق محمد شاكر ومراجعة أحمد شاكر (طبعة دار المعارف) ج ٧ ص ١٤٦ - وراجع فى ذلك رسالة الدكتوراه للدكتور فؤاد عبد المنعم عن « مبدأ المساواة فى الاسلام - مع المقارنة بالديمقراطية الغربية والنظام الماركسى » (طبعت بالأسكندرية ١٩٧٢) ص ١٣٧ وما بعدها .

المبحث الرابع

الأسباب التى تدعو الى اتخاذ الشريعة الاسلامية مصدرا أساسيا للدستور

(وجهة نظرنا)

تمهيد : بينا فيما قدمنا تلك الأسباب التى يذكرها - أو يمكن أن يذكرها - أصحاب الرأى القائل بصلاحية الشريعة لأن تكون مصدرا أساسيا للدستور ، كما شرحنا ما يقدمه - أو يمكن أن يقدمه -أصحاب هذا الرأى من رد على أدلة الرأى المعارض ، أو من نقد لها ٠

وكذلك بينا - فيما قدمنا - خطأ اتهام الشريعة بالجمود ، كما شرحنا - فى غير القليل من التفصيل - ما تقوم عليه من مبادىء وما تأخذ به من أساليب تكفل قابليتها لمسايرة التطور ، وصلاحيتها للوفاء بمصالح الناس ، وبمتطلبات أنظمة الحكم السليم القويم ، فى مختلف الأزمنة والأمكنة٠علينا الآن ان نذكر - زيادة على ما قدمنا - الأسباب التى تدعونا الى اتخاذ الشريعة مصدرا أساسيا للدستور ٠

أهم هذه الأسباب يتلخص فى ثلاثة أمور :

الأول : سمو المبادىء التى جاءت بها الشريعة (فيما أقر بذلك علماء الغرب ، وكبار فقهائه ، وبخاصة فى المؤتمرات الدولية للقانون المقارن) ٠

الثانى : أن الشريعة كانت أساسا للحضارة العربية الاسلامية التى اعترف الكثيرون من المستشرقين بسموها ٠

الثالث : سد الفراغ التشريعى والثقافى ٠

أما وقد انتهينا من هذه الكلمة التمهيدية فاننا ننتقل الى الكلام عن كل من هذه الأسباب ٠

المطلب الأول
سمو مبادىء الشريعة الاسلامية

مقدمة : اصالة الشريعة واستقلالها :

يجدر بنا أولا ـ قبل أن نعالج الكلام عن سمو ما جاءت به الشريعة من مبادىء ـ أن نبين فى كلمة موجزة اصالة تلك المبادىء ، وبوجه خاص ما اشتمل عليه الفقه الاسلامى من فتاوى وآراء ، وأن ما يتهم به بعض علمـــاء المستشرقين تلك الشريعة بوجــه عام ، وذلك الفقــه بوجــه خاص ، من تأثر بالقانون الرومانى أو غيره من الشرائع هو اتهام يقوم على غير أساس علمى

١ ـ اتهام بعض علماء المستشرقين الشريعة (أو الفقه الاسلامى) بعدم الاصالة ـ يرى بعض علماء المستشرقين أن الشريعة تأثرت بالقانون الرومانى. كما تأثر به علماء الفقه الاسلامى ، وذلك بعد أن التقى الاسلام بهذا القانون فى كثير من البلاد التى فتحها المسلمون فى صدر الاسلام ، وكانت من قبل خاضعة للرومان .

ولقد ذهبت نزعة التطرف ببعض اولئك المستشرقين الى حد اعتبار ذلك القانون مصدرا من مصادر الشريعة ، أو على حد تعبير بعضهم « ان الشريعة ليست سوى قانون جستنيان فى ثياب عربى »(١) .

أهم أدلتهم : وأهم ما يستندون عليه من الأدلة التى يقوم على أساسها ذلك الاتهام يتلخص فيما يقولونه من **وجود تشابه** بين بعض الأنظمة القانونية فى القانون الرومانى والشريعة . وبما أن القانون الرومانى كان سابقا على

---

(١) ذلك هو ما ذكره الاستاذ ايموس Sheldon Amos فى مؤلفه : Roman Civil Law (الطبعة الثانية ص ٤٠٦ ـ ٤١٤) وكان ذلك نقلا عن بحث قيم للأستاذ الدكتور صوفى حسين أبو طالب بعنوان : « بين الشريعة الاسلامية والقانون الرومانى » ص ٦ ـ وأعتقد أن عددا قليلا بل ضئيلا من رجال القانون فى مصر هم الذين يعرفون ان الاستاذ ايموس هذا كان ناظرا لمدرسة الحقوق الخديوية بالقاهرة فيما بين عامى ١٩١٣ ـ ١٩١٧ ـ ويلاحظ أن مجموعة قوانين جستنيان سميت باسم الامبراطور الرومانى الذى صدرت فى عهده الذى انتهى عام ٥٦٥ .

الشريعة من الناحية الزمنية ، وأسمى من ناحية النضوج والمرتبة التشريعية فيما يعتقدون ، كان طبيعيا اذا — فيما يقولون — أن يتأثر اللاحق بالسابق والأضعف بالأقوى ٠

أما عن وجود ذلك التشابه فى بعض القواعد القانونية فنجدهم يذكرون فى مقدمتها : قاعدة « البينة على من ادعى » ،ومبدأ « المصالح المرسلة » (الذى يعد — كما هو معلوم — من أدلة الأحكام الشرعية) ، فهذا المبدأ لم يكن — فيما يظنون — من الشريعة الا نقلا لمبدأ « المنفعة » المعروف فى القانون الرومانى(٢) ٠

أما عن أسباب قيام ما كان من تشابه ، ومن تأثر من جانب الفقه الاسلامى بالقانون الرومانى فأهمها — فيما يرى بعضهم سببان :

الأول : العرف — ويقصدون ذلك العرف الذى كان سائدا فى تلك البلاد التى فتحها المسلمون وكانت من قبل ولايات رومانية ، ذلك العرف الذى تأثر به القانون الرومانى ، وظل قائما فى تلك البلاد بعد أن فتحها المسلمون ، والفقه الاسلامى — كما هو معلوم — يأخذ بالعرف طالما كان غير متعارض مع مبادىء أو أصول الشريعة الاسلامية(٣) ٠

والثانى : بعض فقهاء المسلمين — يرى فريق آخر من أولئك المستشرقين أن ذلك التأثير انما اتخذ سبيله عن طريق بعض فقهاء المسلمين الذين نشأوا فى سوريا وتلقوا تعاليمهم فى مدرسة بيروت الرومانية (وقد كانت بيروت فى ذلك الحين تعد احدى مدن وموانى سوريا) ويذكر فى مقدمة أولئك الفقهاء — فيما يقولون — الامامان الشافعى والأوزاعى(٤) ٠

---

(٢) فجر الاسلام للاستاذ الكبير أحمد امين (الطبعة ١٩٥٥ م) ، ومؤلف الاستاذ الدكتور صوفى (المرجع السابق) ص ٨ وما بعدها ٠

(٣) راجع فجر الاسلام (المرجع السابق) ص ٩٣ للاستاذ الكبير أحمد أمين الذى تأثر — الى حد ما — بهذا الصدد برأى المستشرقين ، فنجده بصدد الكلام عن عملية المزج التى حدثت بين المسلمين الفاتحين وبين أهالى البلاد التى فتحوها يقول : « كل هذه العوامل كان لها أثرها فى الامتزاج ، فالعادات الفارسية والعادات الرومانية امتزجت بالعادات العربية ، وقانون الفرس والقانون الرومانى امتزجا بالأحكام التى وضعها القرآن والسنة ٠٠٠ ونمط الحكم الفارسى والحكم الرومانى امتزجا بنمط الحكم العربى ، وبالاجمال كل مرافق الحياة والنظم السياسية والاجتماعية والطبائع العقلية تأثرت تأثرا كبيرا بهذا الامتزاج » ٠

(٤) يرى الاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى (فى كتابه: « المدخل لدراسة الفقه الاسلامى ») أن على رأس المستشرقين الذين يرون هذا الرأى المستشرق الألمانى فون كريمر ٠

أولا - كلمة نقد : أهم ما يجدر بنا ذكره فى مقام الرد على ذلك الاتهام يتلخص فيما يلى :

أولا : ١ - ليس من صواب الرأى ما يراه البعض من أن قيام تشابه بين نظامين قانونيين فى بعض القواعد يدل حتما على ان أحـــدهما قد اقتبس من الآخر أو بالأقل تأثر به أو أخذ عنه ، انما يدل ذلك التشـــابه فى كثير من الحالات على أن كلا من المجتمعين اللذين يطبق فيهما هذان النظامان يشـــابه الآخر من حيث مستوى المدنية والحضارة ، وذلك هو ما قرره بعض كبـــار المستشرقين أنفسهم الذين عرضوا لهذا الموضوع(٥) .

فاذا كانت الشريعة الاسلامية قد أطبقتفى كثير من البلاد التى انتزعها العرب من نير سلطان الرومان فلقد كان طبيعيا أن تتطور القواعد القانونية الاسلامية لتلائم البيئة السياسية والاجتماعية والاقتصادية الجديدة طالما كان ذلك التطور لا يتعارض مع الأصول والمبادىء العامة للشريعة الاسلامية ، وكان طبيعيا أن يعمل الفقهاء المسلمون على استنباط أحكام للمسائل أو المشاكل القانونية الجديدة التى تعرض لهم فى المجتمع الجديد ، ولم تكن مما عرض لهم من قبل فى المجتمع العربى القديم(٦) .

٢ - ومن ناحية أخرى فان التشريعات المختلفة - سواء كانت الهية أو وضعية انما تهدف عادة الى مراعاة العدالة ، وثمة أمور أو قواعد لا تختلف التشريعات المختلفـــة فى الاقرار بعدالتها ، كقـــاعدة البينة على من ادعى ، واليمين على من أنكر »(٧) .

---

(٥) ونجد على رأس القائلين بهذا الرأى المستشرق الألمانى شاخت ، وذلك فى محـــاضرة القاها فى الاكاديمة الايطالية للعلوم عام ١٩٥٦ م بعنوان : « القـــانون البيزنطى والشريعة الاسلامية » . راجع فى ذلك مؤلف الدكتور صوفى ص ١١٩ .

(٦) « بين الشريعة الاسلامية والقانون الرومانى » (المرجع السابق) للدكتور صوفى ص ١٢٠ .

(٧) فجر الاسلام (المرجع السابق) ص ٢٤٧ ، وراجع مؤلف الدكتور صوفى حيث يقول (ص ١٢٣) : « ولا أدل على ذلك من أننا نجد بعض القواعد القانونية ترد فى عدد كبير من الشرائع رغم عدم تأثرها ببعضها ، فقد نجد قاعدة قانونية معينة فى القانون الرومانى ونجـــد نفس القاعدة أو ما يشابهها فى القانون الهندى أو الانجليزى » .

وفضلا عما تقدم فانه يجب الا تفوتنا ملاحظة أن أكثر تلك القـــواعد المتشابهة بين التشريعين (الاسلامى والرومانى) نجدها - رغم قلتها - عبارة عن قواعد جزئية أو أحكام تفصيلية ، لم تكن لترقى الى مرتبة القواعـد أو المبادىء العامة ، والتشابه فى تلك الجزئيات أو التفصيلات لا يعد - كما يشهد أصحاب نظرية تأثر التشريع الاســــلامى بالرومانى أنفسهم - دليــــلا على التأثر(٨) •

أما المبادىء القانونية العامة أو القواعد الكلية التى تسيطر على الفقه الاسلامى فهى تختلف اختلافا كبيرا عما هى فى القانون الرومانى (كما سنبين فيما بعد) •

ثانيا : عن الادعاء بأن القانون الرومانى كان أكثر نضوجا ورقيــا من الشريعة • هذا قول لا يتفق مع الحقيقة ، وان كان يتفق تمام الاتفاق مع جهل القائلين به من المستشرقين تمام الجهل بأحكـام الشريعة اما لجهلهم باللغـــة العربية ، أو كما يرى الأستاذ الأكبر الدكتور السنهورى ، لأنهم لم يكونوا من رجال القانون •

الواقع أن ذلك الادعاء من جانبهم قد جانب لحقيقة ولواقع ، وذلك حتى فى الفترة السابقة على مرحلة نضوج الفقه الاسلامى فى عصر الأئمة فى القرنين الثانى والثالث الهجريين • وبيانا لما تقدم ندلل بما يلى :

١ - ان القانون الرومانى يفصل - كقاعدة عامة - بين القواعد القانونية والقواعد الأخلاقية(٩) ، وذلك لأن هذا القانون يأخذ بالمذهب الفردى (الذى لا يسمح للدولة بالتدخل فى ميدان النشاط الفردى الا فى أضيق نطاق) • واليكم بعض الأمثلة :

(أ) از اساءة استعمال الحق لم تكن تعد - فى نظر القانون الرومانى - فعلا غير مشروع ، فكان من الأمور المسلم بها مثلا أن للجار أن يبنى فى أرضه

---

(٨) راجع مؤلف الدكتور صوفى ص ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٣٤ •

(٩) اللهم الا فى بعض حالات قليلة استثنائية نجد القانون الرومانى لا يجرى ذلك الفصل، مثل الدعوى الخاصة « بالاثراء بلا سبب » • (المرجع السابق) ص ١٢٨ •

مبنى عاليا وان بلغ علوه حدا من شأنه أن يحجب الضوء عن جاره ، أو أن يحفر فى أرضه مجرى يحول عن جاره نبع الماء .

(ب) أن القانون الرومانى لا يعرف واجب مساعدة الغير .

(ج) كما أنه لا يعمل على حماية الطرف الضعيف فى العقد[١٠] .

أما الشريعة الاسلامية فهى فى مقدمة الشرائع التى لا تقيم حدودا فاصلة بين القاعدة القانونية والقاعدة الأخلاقية ، وكان من ذلك أننا نشهد قيام كثير من النظريات القانونية الاسلامية لا نشهد لها نظيرا فى القانون الرومانى ، نذكر فى مقدمة تلك النظريات :

(أ) نظرية « اساءة استعمال الحق » التى بدأت أغلبية التشريعـــات الحديثة تأخذ بها فى هذا العصر[١١] .

فالأستاذ الاكبر الشيخ شلتوت يقول : « ان تصرف الانسان فى خالص حقه انما يصح اذا لم يتضرر به غيره ، وذلك عملا بالحديث الشريف (لا ضرر ولا ضرار)»[١٢] .

وروى عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أنه قال اذا احتـــاج انسان الى جريان مائه فى أرض غيره دون ضرر لصاحب الأرض فان صاحب الأرض يجبر على ذلك[١٣] .

وقد اقتبس القانون المدنى المصرى هذه النظرية من الشريعة الاسلامية (وقننها بالمادتين ٤ ، ٥)[١٤] .

---

(١٠) ذلك هو ما ذكره الفقيه الفرنسى الكبير Ripert (المرجع السابق ص ١٢٨

(١١) ويترتب على هذه النظرية انه ليس للجار أن يستعمل حقه بحيث يترتب على هـــذا الاستعمال حدوث ضرر فاحش لجاره ، فلا يجوز له مثلا تعلية حائطه اذا كان يترتب على ذلك حجب الضوء عن جاره — مؤلف الدكتور صوفى ص ١٣٠ .

(١٢) راجع للاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت : « المسئولية المدنية والجنائية فى الشريعـــة الاسلامية » ص ٢٠ وما بعدها .

(١٣) « الطرق الحكيمة فى السياسة الشرعية » لابن القيم — تقديم الاستاذ محمد محى الدين عبد الحميد (طبة ١٩٦١) ص ٣٠٦ وما بعدها .

(١٤) راجع فيما تقدم : « الشريعة الاسلامية والقانون المدنى المصرى — دراسة مقارنة » للمستشار عبد الستار آدم (طبع سنة ١٩٦٩ م) ص ٣٥ — ٣٨ .

(ب) ونذكر كذلك نظرية الضرورة التى يعبر عنها فقهاء الشريعة بقولهم « الضرورات تبيح المحظورات » (والتى سبق أن عالجناها تفصيلا) •

(ج) نظرية الظروف الطارئة ـ وهى تفترض أن عقدا تراخى وقت تنفيذه الى أجل ، ولما حل هذا الأجل اذا بالظروف الاقتصادية ـ التى كان توازن العقد يقوم عليها وقت تنفيذه ـ قد تغير تغيرا مفاجئا بسبب حادث لم يكن فى الحسبان ، فيختل التوازن الاقتصادى للعقد اختلالا خطيرا ، فالحادث أو الظرف الطارىء لا يجعل تنفيذ العقد مستحيلا ـ والا لكان قوة قاهرة ـ ولكنه يجعل التنفيذ مرهقا يهدد المتعاقد بخسارة تخرج عن الحد المألوف ، ولم يكن حادثا متوقعا وقت التعاقد(١٥) •

ويأخذ الفقه الاسلامى بنظرية الظروف الطارئة ويطلق عليها « نظرية العذر » ، وبمقتضاها : كل عذر لا يمكن معه تنفيذ الأمر المتعاقد عليه الا بضرر يصيب المتعاقد فى نفسه أو فى ماله فانه يجيز فسخ العقد ، ومن ذلك يرى أن هذه النظرية تشمل ما يطلق عليه ـ فى القانون الوضعى ـ القوة القـاهرة كما تشمل الظروف الطارئة •

وقد أخذ القانون المدنى المصرى بنظرية الظروف الطارئة (فى المادة ١٤٧ الفقرة ٢) مستهديا بأحكام الشريعة الاسلامية(١٦) •

---

(١٥) راجع الوسيط فى شرح القانون المدنى الجديد للاستاذ الاكبر الدكتور عبد الرزاق السنهورى ص ٦٢٩ وما بعدها ـ ويلاحظ ان الظروف الطارئة لا ينقضى بها الالتزام ـ بعكس القوة القاهرة ـ وانما يرد الالتزام الى الحد المعقول حتى يطيق المتعاقد تنفيذه ، أى أنه يطبقه بمشقة ولكن فى غير ارهاق

راجع فيما تقدم مؤلف المستشار عبد الستار آدم (المرجع السابق) ص ٤٦ ـ ٤٩ •

(١٦) مؤلف المستشار عبد الستار آدم (المرجع السابق) ص ٤٦ ـ ٤٩ •

والمادة ١٤٧ من القانون المدنى تنص على ما يلى :

« الفقرة ١ ـ العقد شريعة المتعاقدين فلا يجوز نقضه ولا تعديله الا باتفاق الطرفين ، أو للاسباب التى يقررها القانون • ·

الفقرة ٢ ـ ومع ذلك اذا طرأت حوادث استثنائية عامة لم يكن فى الوسع توقعها وترتب على حدوثها أن تنفيذ الالتزام التعاقدى . وان لم يصبح مستحيلا ، صار مرهقا للمدين بحيث يهدده بخسارة فدحة ، جاز للقاضى تبعا للظروف بعد الموازنة بين مصلحة الطرفين ان يرد الالتزام المرهق الى الحد المعقول ، ويقع باطلا كل خلاف على اتفاق على خلاف ذلك » •

(د) وأخيرا نشير الى تلك النزعة التى تسود التشريع الاسلامى وتهدف الى حماية الضعيف من ان يصبح موضع استغلال انقوى فى الميدان الاقتصادى اذ نجد هذا التشريع يحرم الاحتكار والربا كما يحرم « الاثراء على حساب الغير » (أو ما يطلق عليه فى الفقه الوضعى « الاثراء بلا سبب ») ، وذلك خلافا للقانون الرومانى الذى يسيطر عليه المذهب الفردى (كما قدمنا) ٠

ويجدر بنا فى مقام الختام لهذه الفقرة أن نشير الى حملة النقد الشديدة التى قامت فى هذه السنوات الأخيرة ضد النظرية التقليدية التى سادت التشريعات الوضعية الحديثة ، وهى التى تحدد نطاقا خاصا لكل من القانون والأخلاق وتفصل بينهما فصلا تاما(١٧) ٠

٢ ـ مبدأ سلطان الارادة ـ وهذا مظهر ثان من مظاهر سمو الفقه الاسلامى (حتى فى مرحلة نشأته) على القانون الرومانى (حتى فى مرحلة نضوجه واكتماله) : فالشريعة ـ خلافا للقانون الرومانى ـ هى فى جوهرها مجردة من الشكليات قائمة على البساطة فى التعامل وعلى ارادة أونية المتعاقدين ، فلا تتطلب لاتمام العقد صيغة رسمية ، ولا وضعا خاصا من الأوضاع من اجل انتقال الملكية ٠ وانما يلتزم المدين بعهده وتنتقل الملكية بناء على مجرد الاتفاق أى المجرد من اجراء معين من الاجراءات أو شكل من الأشكال فالرضى وحده كاف لنشأة الالتزام التعاقدى فى نظر الشريعة :

هذا المبدأ لم يعرفه القانون الرومانى طيلة مراحل تطوره ، بل ولم تعرفه الشرائع الغربيه اللهم الا فى العصور الوسطى ، بينما نجده معروفا فى الشريعة قبل ذلك بقرون(١٨) ٠

---

(١٧) ولقد كان الفقيه الفرسى الكبير ريبير فى مقدمة من تزعموا تلك الحملة اذ نجده يقول: انه لا يوجد فى الواقع اختلاف ما بين القاعدة القانونية والقاعدة الأخلاقية لا من حيث طبيعتها ولا من حيث الغرض الذى ترميان اليه ، ذلك أن القانون يجب أن يحقق العدالة بين الناس ،وفكرة « انه لا يوجد فى الواقع اختلاف ما بين القاعدة القانونية والقاعدة الأخلاقية لا من حيث طبيعتها العدالة هى فكرة أخلاقية » ـ راجع مؤلف الدكتور صوفى ص ١٢٧ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ٠

(١٨) راجع « مصادر الحق فى الفقه الاسلامى » للاستاذ الكبير الدكتور السنهورى ص ٨٠ و« النظرية العامة للالتزامات فى الشريعة » للاستاذ الدكتور شفيق شحاته ص ٢٠١ومؤلف الاستاذ الدكتور صوفى ص ١٥٨ ـ ١٦١ حيث أشار الى هذين المرجعين ٠

٣ - ولقد امتاز فقهاء الشريعة على فقهاء الرومان ، بل امتازوا على فقهاء العالم - كما يقرر الاستاذ الاكبر الدكتور السنهورى - باستخلاص أصـــول استنباط الأحكام من مصادرها ، وهذا ما سموه بعلم أصول الفقه(١٩) .

٤ - ان القانون الرومانى لا يقر للمرأة بذلك المركز الممتاز الذى تتمع به فى ظلال الشريعة الاسلامية التى قررت للمرأة استقـــلالها بالتصرف فى أموالها ، وقررت لها من الحقوق بمقدار ما فرض عليها من الواجبات ، فقد قال تعالى : « ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف ، وللرجال عليهن درجة » (البقرة : ٢٢٨) ، وكان ذلك فى حين يفرض القانون الرومانى على المرأة واجبات دون أن تقرر لها حقوقا(٢٠) .

٥ - تمتاز الشريعة على القانون الرومانى فى أنها قامت على العدالة ، فهى لا تعرف نظاما شبيها بذلك النظام الاستبدادى الذى يقرر لرب الأسرة حقوقا تمتد حتى تشمل أموال أسرته وأشخاصهم ، ولقد كان للأب الرومانى (فى العصر القديم) سلطة مطلقة على أولاده فكان له أن يبيعهم باعتبارهم أرقاء كما كان للدائن أن يبيع مدينه المعسر ، ولكن مع مراعاة شرط واحد فحسب هو أن يتم البيع خارج روما(٢١) .

٦ - وأخيرا تمتاز الشريعة على القانون الرومانى فى أنهـــا قامت على أساس المساواة بين الأفراد أمام القانون فهى - عكس القانون الرومانى - لا تميز بين الأفراد بسبب الأصل أو الطبقة التى ينتسب الفرد اليها .

ولقد كان المبدأ الجديد الذى جاء به الاسلام - وهو مبدأ المساواة أهم المبادىء التى جذبت قديما نحو الاسلام الكثير من الشعوب الأخرى ، وكان

---

(١٩) راجع « أصول القانون » للاستاذين الدكتور السنهورى والدكتور حشمت أبو ستيت ص ١٣٢ .

(٢٠) راجع « الفقه الاسلامى والقانون الرومانى للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص ٦٨ - ٧٨ ، و « تاريخ النظم القانونية والاجتماعية » ص ٢١٥ للاستاذ الدكتور صوفى أبى طالب .

(٢١)راجع « القانون الرومانى » (طبة ١٩٤٩) ص ١١ للاستاذين الدكتور عبد المنعم بدر والدكتور عبد المنعم البدراوى .

مصدرا من مصادر القوة للمسلمين الأولين ، وذلك فيما يقرر بعض المستشرقين أنفسهم(٢٢) ٠

وتذكر في مقدمة الآيات القرآنية التى تقرر مبدأ المساواة الآيات « انما المؤمنون اخوة » (الحجرات : ١٠) و « ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (الحجرات: ١٣) ، وتذكر فى مقدمة الأحاديث قول الرسول : « ليس لعربى على عجمى ، ولا لعجمى على عربى ، ولا لأحمر على أبيض ، ولا لأبيض على أحمر فضل الا بالتقوى » (وقد وردت هذه العبارة فى آخـــر خطبة للرسول وهى المعروفة بخطبة الوداع) ، كما يذكر عنه قوله لبنى هاشم (وهم أسرته) : « يابنى هاشم لا يجيئنى الناس بالأعمال وتجيئونى بالأنساب ، ان أكرمكم عند الله أتقاكم »(٢٣) ٠

أما القانون الرومانى فقد كان يميز بين الأفراد بناء على الطبقة أو البيئة التى ينتسبون اليها ، فكان القانون الرومانى مثلا يشدد عقوبة الرجل الوضيع أى الذى ينتسب الى الطبقة الدنيا ، فى حين يخفف عقوبة الرجل الذى ينتسب للطبقة العليا اذا ارتكبا جرما واحدا ، « ومن استهوى أرملة أو عذراء مستقيمة

---

(٢٢) راجع للمؤرخ الفيلسوف البريطانى هـ٠ج ٠ ويلز Weills كتابه : « موجز فى تاريخ العالم » (الترجمة العربية) ص ٢٠٢ حيث يقول ما نصه : « وثمة عنصر ثالث للقوة يكمن فى اصرار المسلمين على أن المؤمنين جميعا اخوة متساوون تماما أمام الله مهما اختلفت الوانهم واصولهم أو مراكزهم » ٠

ويقول السير توماس أرنولد Arnold (فى مؤلفه : « بحث فى تاريخ نشر العقيدة الاسلامية ») الترجمة العربية (المرجع السابق) ص ٢٤٥ :

« ان الاهانات والاحتقار الذى انصب على الطبقات المنحطة من الهندوكيين على أيدى اخوانهم فى الدين ليوضح لنا فوائد النظام الدينى (يقصد الاسلام) الذى لا يفرق بين منبوذ وغير منبوذ » ـ ثم يقول (ص ٢٤٦) « أن الهندوكى الذى نبذته طبقته بطريقة ما كان طبيعيا أن ينجذب نحو دين يقبل جميع الناس دون تمييز » ثم يقول (ص ٧٣٠) بصدد انتشار الاســـلام فى افريقيا : « ان الاسلام يمد السود الذين تحولوا اليه حديثا بالنشاط والعزة والاعتماد على النفس واحترام الذات ، وهذه كلها صفات يندر جدا أن نجدها فى مواطنيهم الوثنيين والمسيحيين » ٠

(٢٣) راجع السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف (طبعة ١٣٥٠ هـ) ص ٤٠ ، ٤١ ـ وراجع « روح الدين الاسلامى » (الطبعة الخامسة) للاستاذ عفيف طبارة (وراجعته هيئة من علماء الأزهر) طبعة ١٩٦٢ ص ٢٧٥ ، ٢٧٦ ٠

فعقوبته ان كان من بيئة كريمة مصادرة نصف ماله ، وان كان من بيئة ذميمة فعقوبته الجلد والنفى »(٢٤) .

ثالثا : الادعاء بأن بعض أئمة المسلمين تأثروا بالقـــانون الرومانى .

ان القول بأن بعض الأئمة من المسلمين - وفى مقدمتهم الامامان الشـــافعى والاوزاعى - نشأوا فى سوريا ، ولذلك كان لهم علم أو المام بالقانون الرومانى هو قول - وان مال اليه وصدقه بعض المستشرقين - فقد مال عنه وكذبه كافة المؤرخين .

(أ) فالامام الشافعى قد ولد فى غزة بفلسطين ، ثم انتقل فى سن مبكرة الى مكة حيث نشأ فيها ، ثم كانت له رحلات الى بغداد والى القاهرة ، ولم يذكر لنا التاريخ انه رحل الى سوريا حيث تعلم ببيروت بمدرستها الرومانية كما يدعون(٢٥) .

(ب) واذا نحن استثنينا الامام الأوزاعى فان التاريخ لا يذكر لنا أنأحدا من كبار الفقهاء فى عهد الخلفاء الراشدين أو الخلفاء الأمويين والعباسيين أقام فى سوريا التى كانت تسود بها دراسة القانون الرومانى (كما يدعون) ، وانما نجد بعضهم كانت اقامته بالمدينة والكوفة ، ثم بعـد ذلك انتقـل الى بغداد ، ذلك كان شأن الامام أبى حنيفة وأصحابه والامام ابن حنبل ، أما الامام الشافعى فقد انتقل من الحجاز الى بغداد ثم القاهرة ، ولم يحدثنا التاريخ أن أحدا من فقهاء الشريعة الاسلامية تعلم على يد معلم أجنبى فتعلم منه القانون الرومانى ، ولم نجد أحدا منهم أشار فى مناظراته ومجادلاته أو فى مؤلفاته ، ولو مجرد اشارة فى وجيز من العبارة ، الى أحد نصوص أو مبادىء القانون الرومانى ، على سبيل القياس أو على سبيل التأييد أو التفنيد ، ولو أن فقيها مسلما واحدا تأثر بالقانون الرومانى لكان الامام الاوزاعى الذى عاش فى بيروت موطن أكبر مدرسة رومانية فى الشام وكان أكبر فقهائها ، ولكن فقهه - فيما يتبين - كان يقوم على الكتاب والسنة حتى ان العلماء عدوه فى عداد

---

(٢٤) راجع مدونة جستينان ترجمة الفقيد الاستاذ الكبير عبد العزيز فهمى باشا ص ٣١٧ .

(٢٥) كان فى بيروت موطن أكبر مدرسة رومانية فى الشام - راجع فيمـــا تقدم « فجر الاسلام » الطبعة السادسة ١٩٥٥ ص ٢٤٩ للاستاذ أحمد أمين - وراجع « المدخل فى التعريف بالفقه الاسلامى » للاستاذ الشيخ محمد شلبى (أستاذ ورئيس قسم الشريعة سابقا بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) ص ٢١١ . ويجدر بنا هنا أن نشير الى أن الامام الشافعى توفى عام ٢٠٤ هـ أما الامام الاوزاعى فقد توفى عام ١٥٧ هـ .

أئمة مدرسة أهل الحديث ، وهى أبعد مظنة من التأثر بالقانون الرومانى(٢٦) .

رابعا : مسالة اقرار الاسلام للعرف – أما القول بأن الاسلام أقر بعض ما كان عند العرب من عرف أو عادات وأن بعضها مستمدمن القانون الرومانى، فهذا قول ان صح فانه لا يصح أن يتخذ – كما يقولون – سنادا للرأى القائل بتأثر الشريعة بالقانون الرومانى ، فالاسلام لم يأت للهدم بل للبناء ، ولذلك أقر ما كان صالحا مما كان سائدا من عرف أو عادات(٢٧) . ولقد أقر الاسلام – كما هو معلوم – بعض العادات التى كانت معروفة لدى العرب فى الجاهلية ، ومن الأمور البينة أن ذلك لا يصلح دليلا على أن الاسلام قد تأثر بالعصر الجاهلى فى حين أن الاسلام انما كان حربا على المبادىء والعقائد السائدة فى ذلك العصر .

ومع ذلك فانه لم يثبت أن العادات أو الاعراف العربية الجاهلية التى احتضنها الفقه الاسلامى كانت قد تأثرت بالقانون الرومانى ، وذلك هو ما أقر به المستشرق الألمانى شاخت(٢٨) .

٢ – أهم مظاهر سمو الشريعة ، ودلائله :

بينا – فيما قدمنا – سمو الشريعة على القانون الرومانى ، وعلى غيره من الشرائع فى بعض المواضع وكان أخص مظاهر ذلك السمو – فيما ذكرنا – ما تمتاز به الشريعة من عدم الفصل بين التشريع والأخلاق ، الأمر الذى تترتب عليه الكثير من النتائج والمبادىء الهامة ذات الصبغة الأخلاقية ، وفيما يلى أهمها(٢٩) ، وأهم دلائل ذلك السمو :

---

(٢٦) فجر الاسلام (المرجع السابق) ص ٢٤٧ .

(٢٧) المدخل فى التعريف بالفقه الاسلامى (المرجع السابق) ص ٢١٢ .

(٢٨) مؤلف الدكتور صوفى (المرجع السابق) ص ٩٢ ، ٦٣

(٢٩) ولقد سبق لنا أن أشرنا الى بعضها (فى المطلب الأول من البحث الثالث) . كمراعاة روح الاعتدال وعدم التطرف، ومبدأ « لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام » ، ومبدء « نفى الحرج »الذى ينطوى على الرفق ، وذلك بدفع المشقة التى تتجاوز ما يطيق المرء احتماله . – ويجدر بى أن أضيف هنا الى ما تقدم ملحوظة تبين الى أى حد عنيت روح الاسلام بمراعاة مبادىء الأخلاق . فلقد كنا نجد فى صدر الاسلام أن رجل العلم لا يعد جديرا حقا بهذا الوصف وبأن يأخذ الغير العلم عنه الا اذا كان ذا خلق . فمما يذكر عن الامام الشافعى أنه قال : « لقد كان أبو نواس أعلم أهل عصره ، ولولا مجونه لأخذت العلم عنه » ، فاعجبت ، ولكنى عجبت عجبا بلغ بى الى حد الشك فى صحة ما قرأت فى هذا الشأن ، ومن أسف أن ذلك المرجع غاب اسمه عن خاطرى ، أو بعبارة أصح : أن الورقة التى كتبت فيها اسمه ودونت بها ما قرأت اختفت عن ناظرى – ثم شاءت الأقدار أن التقى بالعلامة الاستاذ الشيخ أبى زهرة الذى كتب عن الأئمة كتبا قيمة تفخر بها المكتبة الشرعية (وكان لقاؤنا فى الخرطوم فى يناير ١٩٦٨ م) فذكرت له ما قرأته عما قاله الشافعى عن أبى نواس ، وقلت له : « أنى أكاد الا أصدق » ، فكان جوابه : « بل صدق » .

أولا ـ العدالة والتسامح : ان الشريعة تفرض مراعاة العدالة فى كل الأمور ومع جميع الأفراد حتى مع الأعداء · وقد وردت فى ذلك العديد من الآيات :

« ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى » (النحل : ٩٠) ، « واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (النساء : ٥٨) · ولقد ذهبت العدالة في الاسلام مدى بعيدا ، أبعد مما عرف فى أية شريعة أخرى من الشرائع السماوية أو الوضعية ، اذ تجد القرآن الكريم يحث فى بعض آياته على العدالة حتى ضد النفس (أى ضد المرء ذاته) ، وعلى العدالة حتى مع الأعـــداء أو المحاربين : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو عـلى أنفسكم أو الوالدين أو الأقربين » (النساء : ١٣٥) ، فان الله يأمرنا فى هذه الآية أن نكون عدولا حتى ولو جاء ذلك العدل ضد أنفسنا أو الوالدين أو ذى القربى ، ويقول تعالى : « ولا يجرمنكم شـــنآن قوم على ألا تعدلوا »(٣٠) · (المائدة : ٨) ·

« ان الشريعة ـ كما يقول الامام ابن القيم ـ ·· هى عدل كلها ورحمة كلها ، ومصالح كلها ، وحكمة كلها ، فكل مسألة خرجت عن العدل الى الجور ، وعن الرحمة الى ضدها ، وعن المصلحة الى المفسدة ، وعن الحكمة الى العبث ، فليست من الشريعة »(٣١) ·

ويقول الامام ابن تيميه : « ان الله ينصر الدولة العادلة وان كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة »(٣٢) ·

وروى عن الامام أحمد فى مسنده عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ان أحب الخـــلق الى الله امام عـــادل ، وأبغض الخلق الى الله امام جائر »(٣٣) ·

---

(٣٠) « ولا يجرمنكم » أى لا يحملكم ، « وشنآن قوم » أى بغضهم وعداوتهم ·

(٣١) اعلام الموقعين للامام ابن القيم : ص ١٤ ·

(٣٢) ابن تيمية : « الحسبة ومسئولية الحكومة الاسلامية » ص ٧

ونلاحظ أن أية دولة لو كانت مؤمنة حقا ، أى مؤمنة قلبا وجنانا ووجدانا ـ لا مؤمنة اسمة ولسانا ـ لما كانت ولا أمكن أن تكون دولة ظالمة ·

(٣٣) ابن تيمية (المرجع السابق) ص ٩

ومن مظاهر العدالة أن الحاكم (أو رئيس الدولة) فى الاسلام ليست ذاته مقدسة فالنص المعروف فى الدساتير الملكية والبرلمانية « الملك ذاته مصونة لا تمس » غير معروف فى الشريعة ، فرئيس الدولة (الخليفة أو الامام) — فى الاسلام — مسئول عن أعماله جميعا ، وهذه المسؤولية تنبىء عنها كثير من نصوص القرآن والسنة ، كما اعترف بها الخلفاء الراشدون(٣٤) .

التسامح : ومما يتصل بالعدالة عناية الشرع الاسلامى بالتسامح ، وفى ذلك قال تعالى : « ادفع بالتى هى أحسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم » (فصلت : ٣٤) ، وقال : « وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين »(٣٥) (النحل : ١٣٦) .

ولذلك فقد اشتهر العرب فى صدر الاسلام بالعدالة والتسامح بين طوائف المسيحيين فى البلاد التى كانت خاضعة للرومان ، مما جعلهم يفضلون حكم العرب المسلمين على حكم أبناء دينهم من الرومان (مما سنبينه تفصيلا فى المطلب الثانى) .

ثانيا **الرحمة** : مما تمتاز به الشريعة الاسلامية عنايتهـــا البـــالغة بالرحمة ، حتى كأنما كانت هى رسالة الاسلام ، فلقد خاطب الله رسوله الكريم بقوله : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » (الأنبيـــاء : ١٠٧) ، ولم يقصر الرحمة على الأهل أو على قوم ينتسبون الى دين أو الى جنس معين ، أو على طائفة معينة ، وانما جعل الرحمة شاملة العالمين كافة .

ويصف الله نفسه بالرحمة ، فقد سمى نفسه الرحمن الرحيم ، وبدأ كل سورة من سور القرآن « بسم الله الرحمن الرحيم » .

وكثيرة هى الآيات والأحاديث الواردة فى وصف الله بالرحمة ؛ وفى التحدث عن رحمته : من تلك الآيات قوله تعالى : « وكان بالمؤمنين رحيما » (الأحزاب : ٤٣) ، وقوله : « ان الله غفور رحيم » (المزمل : ٢٠) ، وأنه تعالى : « خير الراحمين » (المؤمنون : ١١٨) ، وأنه « خير الغافرين » (الاعراف

---

(٣٤) السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ خلاف (طبعة ١٣٥٠ هـ — ١٩٣١ م) ص ٢٨ ولزيادة التفصيل راجع كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام » (المبحث الأخير) .

(٣٥) راجع بحثا للاستاذ الشيخ ابى زهرة بعنوان : « نظرة الى العقوبة فى الاســـلام » منشور فى « التوجيه التشريعى فى الاسلام » (من بحوث مؤتمر البحوث الاســـلامية) ج ٤ ص ٤٧ .

١٥٥) .

ومن الآيات التى جاءت فى الرحمة قوله تعالى « ياأيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين » (يونس : ٥٧) .

ولقد قرن الله الرحمة (أو اطعام المسكين) بالصلاة ، فلقد قال تعالى : « ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين » (المدثر : ٤٢ — ٤٤) ، كما قرن الله الرحمة بالوالدين بعدم الاشراك به فى العبادة ، وذلك فى قوله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبد الا اياه وبالوالدين احسانا » (الاسراء : ٢٣) .

وقال تعالى فى وصف الرسول : « ويضع عنهم اصرهم والأغلال التى كانت عليهم » (الأعراف : ١٥٧) ، كما قال تعالى عن الرسول : لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم »(٣٦) (التوبة : ١٢٨) .

ولقد عرف الرسول بالرحمة حتى بالحيوان ، وهذا الوصف رواه البخارى ، كما روته كتب السيرة النبوية .

ومن الأحاديث التى تروى عن الرسول قوله : من لا يرحم الناس لا يرحمه الله » (رواه البخارى ، ومسلم ، والترمذى والامام أحمد) — وقوله : « الراحمون يرحمهم الرحمن ، ارحموا من فى الأرض يرحمكم من فى السماء » (رواه أبو داود والترمذى) — وقوله : « ما كان الرفق فى شىء الا زانه ، ولا كان العنف فى شىء الا شأنه »(٣٧) .

---

(٣٦) منهج الاصلاح الاسلامى فى المجتمع للامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود (المرجع السابق) ص ١٣٥ — ١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٤٥ — وراجع رسالة « نظرية الضرورة » للدكتور وهبة الزحيلى (المرجع السابق) ص ٣٦ ، ٢٨٧

تفسير بعض الكلمات الواردة فى بعض الآيات المذكورة :

« اصرارهم » أى ثقلهم ، أو العبء الثقيل ، — و « الأغلال » جمع غل وهو القيد — « سقر » اسم جهنم— راجع « المصحف المفسر » (المرجع السابق) ص ٢١٧ ، ٧٧٧ .

(٣٧) منهج الاصلاح الاسلامى فى المجتمع (المرجع السابق) ص ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٧ ، ١٤٨ — وراجع رسالة « نظرية الضرورة الشرعية » (المرجع السابق) ص ٢٨٧ .

والاسلام يحث على التصدق سواء كان المتصدق عليهم من المسلمين أو غير المسلمين ، قال تعالى : « وتطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا » (الانسان : ٨) ولم يكن الاسير يومئذالا احد المشركين ، كما كان المسلمون فى عصر الرسول يتصدقون على الرهبان(٣٨) •

ثم أن الاسلام ينهى عن اتباع سـياسة التعذيب المعروفة فى العصر الحديث حتى لدى أكبر الدول وأرقاها مدنية ، ففى الحديث الصحيح : « اياكم والمثلة ولو بالكلب » ، ، وقوله : « اذا قتلتم فأحسنوا القتلة »(٣٩) •

ثالثا - التعاون : من المبادىء التى يقوم عليها الحكم والمجتمع فى الاسلام مبدأ التعاون : التعاون بين الحكام والمحكومين ، وتعاون ومودة واخاء فيما بين المحكومين ، وفيما بين أعضاء الأسرة ، وأفراد القبيلة أو العشيرة ، وأبنـاء القرية •

ولقد قال تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » (المائدة : ٢) •

كما قال تعالى : « اتقوا الله واصلحوا ذات بينكم »(٤٠) (الأنفال : ١)

ومن مظاهر التعاون بين الحاكم (رئيس الدولة أو الخليفة) وبين الأمة فى الاسلام على أن رئيس الدولة أن يستشير - فى شئون الحكم - أولى الحل والعقد ، وان حقا للخليفة على الأمة (أى على أهل الحل والعقد الذين يمثلونها) « أن تسدده وتقومه وتذكره وتنبهه »(٤١) •

---

(٣٨) راجع « الاموال » للامام أبى عبيد (المرجع السابق) ص ٦٠٣ وما بعدها - و « الاحكام السلطانية » للماوردى (المرجع السابق) ص ١١٧ وما بعدها •

(٣٩) أبو حنيفة للاستاذ الشيخ أبى زهرة (المرجع السابق) ص ٢٥٠

(٤٠) أصول الفقه للاستاذ الشيخ أبى زهرة (المرجع السابق) ص ١٠١ •

(٤١) بدر الدين بن جماعة : « تحرير الاحكام و تدابير أهل الاسلام » الباب الثـانى حقوق الخليفة أو السلطان على الامة ص ١٥ - ١٧ (مخطوط رقم ٢٣ أصول الدين) - كان ذلك نقلا عن رسالة الدكتور صلاح الدين دبوس عن « الخليفة : توليته وعزله - دراسة مقـارنة بالنظم الدستورية الغربية » (طبعة ١٩٧٢) المرجع السابق ص ٤٥ •

ومن مظاهر التعاون والاخاء فيما بين المحكومين وغيرهم ممن ذكرناهم :

(أ) أن الزكاة فريضة شرعية الزم بها الاسلام كل مسلم يعد غنيا وهى ليست اذلالا للفقير ، بل تعد حقا له يتولى ولى الأمر جمعها وتوزيعها :

« والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (المعارج : ٢٤ ، ٢٥)

(ب) واذا تبين أن الزكاة لا تفى بحاجيات فقراء أهل القرية ، كان على أغنيائها أن يتعاونوا لسداد تلك الحاجة • وهذا الحكم يستند الى قوله تعالى : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المـــال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب ••• » (البقرة : ١٧٧) •

« فاعطاء المال على حبه ـ كما يقول العالم الجليل الاستاذ الشيخ أبو زهرة ـ أمر غير الزكاة »(٤٢) •

(جـ) وتعد الأسرة متعاونة فيما بينها : يعين قويها ضعيفها ، ويطعم غنيها فقيرها ، وذلك حق قانونا لا مجرد واجب دينى ، اذ أن القضاء يطبق النظام الذى قرره الاسلام فيما يتعلق بنفقات الأقارب الفقراء العاجزين عن الكسب(٤٣) •

رابعا ـ مظاهر سمو الشريعة فى الناحية الجنائية :

تمهيد : سبق أن عرضنا للانتقادات التى توجه للشريعة فيما يتعلق بالجرائم المعروفة بجرائم الحدود ، وهى التى حدد الشارع مقدارها ـ وبخاصة فيما يتعلق بحد السرقة وحد الخمر ـ وقد بينا ما يوجه من رد على ذلك النقد • أما فيما يتعلق بالجرائم الأخرى التى لم يحدد الشارع مقدارها ـ ويطلق عليها التعازير ـ فهى جميع الجرائم ـ عدا جرائم الحدود التى لا يزيد عددها عن

---

(٤٢) ويضيف الاستاذ الكبير الى ما تقدم قوله : « وانه من المقررات الاسلامية أن من يكون عنده فضل زاد ، ورأى شخصا لا يجد ما يقتاته حق عليه أن يعطيه فضل زاده • ولو منعه يصح أن يأخذ منه جبرا » ـ راجع كتابه « تنظيم الاسلام للمجتمع » (طبعة ١٩٦٥ م) ص ١٦٩ ، ١٧٠ •

(٤٣) المرجع السابق للاستاذ الشيخ أبى زهرة ص ٤١ ، ١٤٧ وما بعدها ، ١٥٤ ، ١٥٥ •

الخمس - وهى (أى التعازير) لا اعتراض عليها ، لأن لولاة الأمر حرية كاملة في وضع ما يرونه من القوانين ومن بيان العقوبات التى يرونها كافية كافلة تحقيق الغرض من فرض العقوبة ٠

وهنالك بعض مبادىء على جانب كبير من السمو تتسم بها الشريعة - فى الناحية الجنائية ، ينطوى بعضها على الرحمة بالمجتمع بوجه عام ، كما أن بعضا منها ينطوى على الرحمة - بوجه خاص - بأسرة مرتكب الجـــرم (نعنى من يعولهم) ٠ واليكم بيان أهم مظاهر ذلك السمو فى هذه الناحية الجنائية :

١ - أن الشريعة قد انفردت - فى التعزيز - بنظام يترك فيه تحديد العقوبة من حيث الكمية والكيفية - على الراجح - الى القاضى ، وهو يحكم فى كل حالة تعرض عليه طبقا للظروف المحيطة بكل جريمة ، وطبقا لحالة المجرم ونفسيته ومدى نزعته نحو الاجرام ، فالشريعة هنا تترك الحرية الكـــاملة للقاضى فى فرض العقاب الذى يراه مناسبا لكل حالة ، أى أن الشريعة لا تحدد مدة معينة للعقوبات المقيدة للحرية (كالحبس وغيره) ، ونظام العقوبة غير محددة المدة الذى عرفته الشريعة الاسلامية نجد التشريع الجنائى الحديث يتجه الى الأخذ به(٤٤) ٠

٢ - يرى الكثيرون من رجال القانون وبعض كبار فقهائه فى مصر الأخذ **بعقوبة الجلد** (المعروفة فى الشريعة فى بعض الجرائم التى دلت التجربة فيها على أن العقوبات العادية المعروفة (كالحبس وغيره) غير كافية لردع المجرمين ، كما هو الشأن فى جرائم التموين والآداب ، وشهادة الزور والقمار والغش والقذف والسب ٠ ولقد طالب بعض رجال القضــــاء فى مصر وعلى رأسهم النائب العام - فى السنوات الأخيرة الأخذ بعقوبة الجلد فى هذه الجرائم(٤٥) ٠

ويلاحظ أن عقوبة الجلد تطبق فى عديد من الـــدول فى أوقات الحرب.

---

(٤٤) راجع للقاضى الدكتور عبد العزيز عامر رسالته القيمة (للدكتوراه) : « التعزيز فى الشريعة الاسلامية » (طبعة ١٩٥٧) ص ٤٤٩ ، ٤٥٠ ٠

(٤٥) ذلك هو ما ذكره الأستاذ محمود الشربينى (وكيل ادارة الشهر العقارى وعضو اللجنة القضائية للاصلاح الزراعى) فى مقال قيم بعنوان « المطلوب حقا أن نتطور مع شريعتنا » نشر بصحيفة الاخبار عدد ١٢ مايو ١٩٧٢ م ٠

والاضطرابات ، كما تطبق فى السجون ، وبالنسبة للعسكريين وينسب رجال القانون والقضاء لعقوبة الجلد غير القليل من المزايا :

(أ) أن هذه العقوبة يتوفر فيها بصورة بينة وكاملة مبدأ عام وهو مبدأ شخصية العقوبة ، فهى تصيب المحكوم عليه وحده ولا تصيب غيره من ذويه الذين يعولهم ، بعكس العقوبات الأخرى التى تحول دون أن يباشر عمله ويكسب عيشه فيحرم ذووه الافادة من أجره أو كسب عمله .

(ب) ان هذه العقوبة رادعة للمجرمين وأشد ردعـــا لغالبيتهم من أية عقوبة أخرى .

(ج) انه لا يترتب عليها تعطيل الأيدى العاملة مما يؤثر على الانتاج القومى .

(د) الجلد يغنى عن الحبس الذى يعرض المسجون للعدوى الخلقية السيئة التى تسرى اليه من مخالطته لمن هم أعرق منه فى الاجرام قدما ، وأرسخ منه فى ميدانه قدما .

(هـ) ان عقوبة الجلد لا تثقل كاهل الدولة بنفقـــات تستحـــق أن تذكر(٤٦) ، ويقول كبير فقهاء القانون الجنائى فى مصر فى الآونة الاخـيرة الأستاذ الكبير الدكتور محمد مصطفى القللى : « ان عقوبة الجلد بلا مراء أنجع وسيلة لردع بعض طوائف المجـــرمين الذين لا تردعهم العقوبات المقيـــدة للحرية »(٤٧) .

---

(٤٦) راجع رسالة « التعزير فى الشريعة الاسلامية » (المرجـــع السابق) ص ٤٥٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

(٤٧) على أن الأستاذ الكبير يضيف الى ما تقدم قوله : « ان أحدا لا يفكر فى اعادة هذه العقوبة الآن » ، الا أنه يرجع ذلك الى « ما كانت عليه الحال قبل العمل بالقانون الجنائى الحالى فى مصر ، اى قبل سنة ١٨٨٣ م ، من كون الكرباج اكبر ظاهرة تميز التشريع الجنائى فى ذلك الوقت البعيد ، وانه كان يستعمل بشدة وقسوة وافراط ، ولم يكن استعماله قاصرا عـــلى المحكوم عليهم ، بل كان يتعداهم الى المتهمين حتى يعترفوا ، والى الشهود حتى يقولوا ما عندهم » — راجع بحثه « الاجرام وأسبابه فى مصر » . نشر بمجلة القانون والاقتصاد — السنة الرابعة (١٩٣٤) العدد الثالث ص ٤٥٧ وما بعدها .

ويعلق الدكتور القاضى عبد العزيز عامر (فى رسالته ص ٢٩٨) على ذلك بقوله : « هذه العيوب التى تخيف من التفكير فى العودة لنظام الجلد ليست من الشريعة الاسلامية فى شىء » .=

ولقد نادى أحد أساتذة القانون الجنائى السابقين المرحوم الدكتـــور محمد بخيت الملاح (فى رسالته عن « الادمان على المخدرات ») باعطاء القانون الحق فى تطبيق عقوبة الجلد على المتجرين بالمخدرات ، وذلك الى جانب العقوبات الأخرى(٤٨) ٠

٣ ـ وكان مما طالب به بعض رجال القضاء لدينـــا فى مصر (فى السنوات الاخيرة) أن يأخذ المشرع المصرى من الشريعة نظام التصـــالح فى جرائم القتل والأخذ بالثأر ، فالشريعة تعلق اقامة الحد على القاتل (وهـو القصاص) بارادة أولياء دم القتيل ، فان شاءوا أقاموا الحد ، وان شـــاءوا قبلوا فى قتيلهم الدية ٠ والشريعة بذلك تراعى العدالة وتمس بالرحمة فى الوقت ذاته قلوب أولياء الدم لازالة الاحقاد ، واغلاق طرق الفتنـــة التى يفتحها الأخذ بالثأر »(٤٩) ٠

٤ ـ اشادة المؤتمرات الدولية للقانون المقارن وكبار فقهـــاء الغرب بمبادىء الشريعة :

فى مقدمة دلائل سمو ما جاءت به الشريعة من مبادىء وأحكام ما صدر من بعض المؤتمرات الدولية للقانون المقارن من قـــرارات ، وما أبداه بعض كبار فقهاء الغرب من آراء وتصريحات ـ تنطوى على الاشادة البالغة بمبادىء الشريعة وأحكامها ٠

(أ) ففى المؤتمر الدولى للقانون المقارن الذى عقد فى لاهاى (بهولندا)، فى صيف عام ١٩٣٢ م (ما بين ٢ ، ٦ أغسطس) نجد كثيرين من كبار فقهاء الغرب من أعضاء ذلك المؤتمر قد أعربوا عن بالغ تقديرهم لمبادىء الشريعـة الاسلامية ٠ فالعميد الايطالى دل فكيو Del Vecchio نجده يشهد « بمرونة

= فان الجلد مقرر فيها كعقوبة ، وليس كوسيلة من وسائل التحقيق ، كما يشترط أن يكون بحيث لا يؤدى الى الاتلاف ، ويكون بسوط معتدل ، وينفذ بكيفية لا افراط فيها ولا تفريط » ٠

تعليق : ويجدر بنا هنا أن نلاحظ أن الذى عده الفقيه الكبير (الاستاذ الدكتور القللا) فى عام ١٩٣٤ م أمرا « لا يفكر أحـــد فيـه » (وهو اعادة الأخذ بعقوبة الجلد) قد أصبح فى عام ١٩٧٢ م أمرا يطالب به عدد من كبار رجال القضاء المصرى (كما ذكرنا) ٠

(٤٨) رسالة « الادمان على المخدرات » للدكتور محمد محمد بخيت الملاح (سنة ١٩٣٨ م)، ص ١٧٦ ، ١٩١ ، ١٩٢ ٠

(٤٩) ذلك هو ما ذكره الأستاذ محمود الشربينى فى مقاله الذى سبقت الاشارة اليه ٠

الشريعة » ، ونجد الاستاذ الكبير للقانون الرومـــانى ايفارســـتو كاروزى Evaristo Carusi يعرب عن « تقديره العميق » (sa profonde estime) للشريعة الاسلامية ، وقد شاركه فى هذا التقدير العميد الامريكى ويجمور Wigmore والعميد الايطالى دل فكيو • وقد أشار الفقيه الفرنسى الكبـــير (وكبير أساتذة القانون المقارن فى الغرب فى هذا العصر) لامبير Lambert — فى التقرير الذى وضعه وتلاه فى المؤتمر عن أعماله — الى هذا التقـــدير الكبير للشريعة الذى بدأ يسود بين فقهاء الغرب فى هذا العصر • كما وجدنا الأستاذ الاكبر الدكتور عبد الرزاق السنهورى (وكان من أعضاء المؤتمر) — فى كلمته التى أشاد فيها بمبادىء الشريعة والقاها بالمؤتمر — يحيى تلك الحماسة التى أبداها الاستاذان المسيحيان من أعضاء وفد الجامعـــة المصرية (الآن جامعة القاهرة) فى المؤتمر (وهما الاستاذان الدكتوران وايت ابراهيم، ووديع فرج) لقرار المؤتمر بصدد الاشادة بالشريعة(٥٠) •

(ب) وفى المؤتمر الدولى للقانون المقارن الذى عقد فى لاهـــاى عـــام ١٩٣٧ م جاءت قرارات المؤتمر — فيما يقـــول البعض — معترفة بمرونة الشريعة وقابليتها للتطور واستقلالها عن غيرها من الشرائع ، « وصلاحيتها لأن تكون دعامة من دعائم القانون المقارن » فيما يقول بعض رجال الشريعة ، ولكن ذلك لم يثبت لدينا من المصادر الأصلية ، وانما الذى ثبت لدينا أن القرار « بصلاحية الشريعة لأن تكون دعامة من دعائم القانون المقارن » انما

---

(٥٠) ولقد كان مما ذكره الاستاذ الدكتور وايت ابراهيم فى المؤتمر : « ان الأقباط فى مصر رأوا أن يأخذوا عن الشريعة نظام المواريث ونظم القوامة ونظام الوصية » ومما ذكره الاستاذ الدكتور وديع فرج « اننا نريد أن يعترف بالشريعة الاسلامية ليس فحسب باعتبارها موضوعا من مواضيع الدراسات التاريخية ، وانما باعتبارها أحد عناصر الفقه المقارن فى هذا العصر » — وكان مما ذكره الدكتور السنهورى : « يجب أن نعيد للشريعة المرونة التى فقدتها ، وعلى كلية الحقوق أن تقوم بهذه المهمة » ـ راجع بصدد التقرير الذى وضعه الاستاذ لامبير عن أعمال هذا المؤتمر ، وكلمة الدكتور السنهورى : القسم الفرنسى بمجلة القانون والاقتصاد عدد نوفمبر ١٩٣٢ م ص ٢٩٦ — ٣١٢ وبوجه خاص ص ٣٠٠ — ٣٠٢ •

صدر عام ١٩٥٠ م (فى المؤتمر الدولى للقانون المقارن الذى سنعرض له فى النبذة ج)(٥١) ·

(ج) وفى المؤتمر الدولى للقانون المقارن الذى عقد عام ١٩٥٠ م (فيما بين ٣١ يولية و ٥ أغسطس ١٩٥٠ م) قرر المؤتمر - بناء على ما رأته شعبته المختصة بتشريعات الدول الشرقية من اعتبار الشريعة عنصرا من عناصر المقارنة مع الأنظمة القانونية الأخرى - قرر المؤتمر أن تعنى هذه الشعبة بدراسة بعض موضوعات التشريع الاسلامى · وبناء على ذلك تعاونت الهيئات الثلاث : كلية الحقوق بباريس ، ومعهد القانون المقارن بجامعة باريس ، والشعبة المختصة بتشريعات الدول الشرقية (وهى من شعب المؤتمر الدولى للقانون المقارن ، والتى سبقت الاشارة اليها) تعاونت على اقامة حفل باسم « أسبوع الشريعة الاسلامية » ، وقد عقد بكلية حقوق باريس (فيما بين ٢ و ٧ يولية ١٩٥١ م) لدراسة بعض موضوعات الشريعة(٥٢) ·

ولقد كان مما ذكرته هيئة تحرير « المجلة الدولية للقانون المقارن » - التى نشرت بحوث هذا الحفل (أسبوع الشريعة الاسلامية) - تعليقا على ذلك المؤتمر وأعماله :

---

(٥١) المرجع الذى يرجع اليه فى هذا المقام هو رسالة للدكتوراه بعنوان « التعبير عن الارادة فى الفقه الاسلامى » للدكتور محمد وحيد الدين سوار (موفد جامعة دمشق ، وحامل الشهادة العالية من كلية الشريعة بالازهر) وقد قدمت الرسالة لكلية حقوق القاهرة عام ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م ·

ونجد صاحب هذه الرسالة يشير فى الصفحه ب من « المقدمة » يشير الى هذا القرار لذلك المؤتمر ويذكر كمرجع له كتاب « تاريخ التشريع الاسلامى للاساتذة السايس والسبكى والبربرى . ص ٣٥٣ - ٣٥٤ · ولم نستطع العثور على هذا المرجع الثانى (ويبدو أنه طبع بدمشق فيما نرجح) وقد أردنا أن نعرف منه المرجع الأصلى الذى نقل منه قرار ذلك المؤتمر فلم نهتد الى شىء لأن كلا من هذين المؤلفين لم يذكر عن ذلك شيئا ، فكل منهما لا يصح أن يعد مرجعا أصليا يمكن الاعتماد عليه ، فالمرجع الاصلى انما هو احدى المجلات الدولية للقانون المقارن التى تصدر بالفرنسية (بباريس) وقد رجعنا اليها فلم نجد باحداها ما يؤيد أن ذلك القرار صدر من المؤتمر الدولى الذى عقد عام ١٩٣٧ ، ويتبين من الرجوع الى أعمال مؤتمر سنة ١٩٥٠ م وعدم اشارته الى قرار سابق بهذا الصدد أن المرة الاولى التى صدر فيها قرار باعتبار الشريعة دعامة من دعائم القانون المقارن ، أو عنصرا من عناصره انما كان عام ١٩٥٠ م لا عام ١٩٣٧ م ·

(٥٢) المجلة الدولية للقانون المقارن عدد يولية - سبتمبر ١٩٥١ م ص ٤٧٠ ، ٤٧١ وقد لاحظنا ان المرحوم الدكتور الشيخ دراز كان ممثلا للازهر فى هذا المؤتمر وقد قدم فيه بحثا فى موضوع الربا ·

« انه ليس بالتقدير الهين أن تتبوأ الشريعة الاسلامية مكانها فى علم القانون المقارن »

(Ce n'est pas un minee mérite d'avoir assigné au droit musulman sa place dans la science du droit comparé)

وكان مما ورد فى القرار الذى وافق عليه المؤتمر أنه « قد تبين بجلاء ان مبادىء الشريعة الاسلامية ذات قيمة لا يمكن أن تكون موضعا للجدال • (une valeur indiscutable) وان اختلاف المذاهب الفقهية – داخل هذا النظام الفقهى العظيم (ce grand système juridique) انما ينطوى على ثروة فقهية وعلى أساليب فنية عظيمتين »[٥٣] •

(implique une richesse de notions juridiques et de technique remarquables)

(د) وأخيرا (فى عام ١٩٦٦ م) كتب كبير أساتذة القانون المقارن بفرنسا فى الوقت الحاضر (بعد وفاة لامبير) وهو الاستاذ دافيد R. David يقول : « من ضروب الخطأ الاعتقاد – كما يظن البعض – أن الشريعة الاسلامية فى حالة سبات يذكرنا بسكون المقابر وجمودها ، فالحقيقة هنالك غير ذلك ، فالشريعة الاسلامية لا تزال تعد من الأنظمة (الفقهية) العظيمة فى العالم الحديث ».

(... un des grands systèmes du monde moderne)

ثم يضيف : « فهناك عديد من الدول الاسلامية لا تزال تنص فى تشريعاتها – وغالبا فى دساتيرها – على أنها تأخذ بمبادىء الاسلام »[٥٤] •

---

(٥٣) المجلة الدولية للقانون المقارن عدد أكتوبر – ديسمبر ١٩٥١ م ص ٦٦١ •

(٥٤) راجع كتابه Les Grands Systèmes de Droit Contemporains. (طبعة باريس ١٩٦٦. ص ٤٧٧ – ويلاحظ انه خصص للشريعة مبحثا (يقع ما بين ص ٤٦٣ ، ٤٩٤) •

المطلب الثانى

سمو الحضارة العربية الاسلامية وفضلها على الحضارة الغربية

١ ، مقدمة : انكار بعض رجال العلم أو الفكر فى مصر لسمو تلك الحضـــارة وأصالتها وفضلها على الحضارة الغربية •

العجيب من أمر هذه الظاهرة أننا بينما نجد فى هذا العصر أن الاعتراف بسمو الحضارة الاسلامية وأصالتها وفضلها على الغرب أصبح يعد الآن حقيقة لا ينكرها الكثير من أبنائه ، ويذكرها بالعرفان الكثير من مؤرخيه وعلمائه ، اذا بنا نجد اليوم فى مصر من رجال العلم أو الفكر من ينكر لتلك الحضـارة أصالتها وقيمتها ، وفضلها على الحضارة الغربية الحديثة(١) •

« فالحضارة الاسلامية ـ فيما يرى بعض كبار رجال الفكر والعلم لدينا فى مصر ـ ليس للعرب أى احتكار عليها ، فلقد اشتركت فيها كل الحضارات التى كانت قائمة ، فالدولة الأموية كانت على صلة ببيزنطة فعرفت الحضارة . .

---

(١) وكذلك الشأن فيما يتعلق بحضارة مصر الفرعونية (وبوجه عام حضارة الشرق القديم) وفضلها قديما على نشأة الحضارة الغربية • فبينما نجد بعض رجال العلم لدينا فى مصر ـ ممن تأثروا بطابع الثقافة الغربية ـ (كما هو شأن بعض العلماء والمؤرخين الغربيين) ينسبون أصل نشأة الحضارة الغربية الى الحضارة اليونانية القديمة ، اذا بنا نجد غـير القليلين من العلماء والمؤرخين الغربيين المنصفين يشيرون بل يشيدون بفضل الحضارة المصرية القديمة على الحضارة اليونانية ، وبفضل حضارة الشرق القديم على الحضارة الغربية ، ويدافعون بذلك عن مصر وعن الشرق القديم ضد أولئك العلماء المتعصبين غـير المنصفين من زمـلائهم الغربيين • ـ لزيادة التفصيل راجع كتابنا « أزمة الفكر السياسى الاسلامى » (طبعة ١٩٧٥) ص ٢٧ ـ ٢٩ والمراجع المشار اليها فيه وأهمها :

ـ « مستقبل الثقافة فى مصر » ـ للدكتور طه حسين ـ الجزء الأول (طبعة ١٩٣٨ م) ص ٦٣ وما بعدها •

The Conquest of Civilisation « للمؤرخ الامريكى بريستيد - Breasted

ـ الترجمة العربية له بعنوان « انتصار الحضارة » للاستاذ الدكتور أحمد فخرى (طبعة ١٩٥٥ م) وبخاصة ص ٣ ، ٤ من المقدمة Premières Civilisaton للاستاذ فوجير Fougères (الاستاذ بكلية الآداب بباريس) طبعة ١٩٣٥ ص ٣٢٥ ، ٤٢٧

البيزانطية ، وفي العصر العباسي كانت الحضارة الفارسية والحضارة اليونانية هي التي كونت جميعا ما يسمى بالحضارة الاسلامية »(٢) ٠

وذهب البعض لدينا بعيدا الى حد القول بأن « الحضـــارة الفرعونية والحضارة العربية ٠٠ تتضاءلان أمام الحضارة المصرية والحضـــارة العربيـــة الراهنة »(٣) ٠

كلمة نقد :

ان هذا التيار الفكرى الذى ينساب فى مجراه بين ضفتين من الخطـــأ والخطر يجب علينا أن نقيم فى وجهه سدا عاليا يحمى الفـــكر المعاصر من طوفانه ، بل من فساده وهذيانه ٠ ومما يضاعف من أخطار ذلك التيار أننا نجد كثيرين من المثقفين لدينا بل ومن شباب رجال العلم يعدون — فى ميدان المعرفة بتاريخ الحضارة الاسلامية — على غير شىء من العلم ٠ اننا نجدهم على غير علم حتى بما يطلق عليها وصف « الحضارة » ، بكنهها ومضمونها ، أى بتعريفها ٠

---

(٢) ذلك هو ما ورد على لسان احد كبار رجال العلم والفكر لدينا فى تلك الندوة الشهيرة (التى أشرنا اليها فى مقدمة هذا الكتاب) والتى عقدتها صحيفة الاهرام برئاسة الرئيس الليبى معمر القذافى وكانت تضم بعضا من كبار رجال الفكر والعلم والأدب وقادة الرأى ، وقد نشرتها صحيفة الاهرام بعدد ٧ ابريل ١٩٧٢ م ، وملأت عدة صفحات (الصفحات ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ١٣)

(٣) ذلك ماورد فى مقال لأحد شباب الاساتذة المساعدين (فى ذلك الحين) باحدى الجامعات المصرية كتبه بعنوان: «أزمة الفكر العربى المعاصر» وقد نشر بصحيفة الأهرام بعدد ٢١ ابريل ١٩٧٢ م وقد خصصت له صحيفة الاهرام ما يقرب من صفحة كاملة ٠ ونلاحظ أن عبارة « الحضارة العربية » المشار اليها فى هذا المقال انما هى **الحضارة الاسلامية** ، أما الكلام عما يسميها « بالحضارة المصرية والحضارة العربية الراهنة » فمسألة موضع نظر ، والهدف من الاشارة اليها (ومن اقحـــام الحضارة الفرعونية اقحاما فى موضوع عنوانه « أزمة الفكر العربى المعاصر ») انما هو تهيئة أذهان القراء الى قبول الفكرة التى ينادى بها وهى الاقلال من شأن الحضارة الاسلامية و « عدم الرجوع اليها » ، فقد ذكر فى ختام مقاله ما نصه : « ان الدور الذى يجب على الأمة العربية أن تقوم به الآن ليس هو الرجوع الى حضارتها الماضية » !! وهل للأمة العربية حضارة ماضية » سوى الحضارة الاسلامية ؟ أليس من البين أن الهدف هو عدم الرجوع الى الشريعة الاسلامية ؟

فماذا يقصدون « بالحضارة » ؟

الحضارة فيما يرى بعضهم هى « المعامل ، والبحث العلمى ، والمسارح، والجامعات ، الحضارة هى العقل »(٤) .

وفيما يرى البعض الآخر الحضارة « تتمثل فى استخدام الطاقة بأنواعها المختلفة واستخدام المواصلات البرية والبحرية والجوية والسلكية واللاسلكية ووجود الجامعات »(٥) .

وفيما يرى أحد كبار الشرقيين أهم مظاهر الحضارة هى « هذه الطائرات التى نستخدمها ، وهذه الأدوية التى نستعملها ، ومستحضرات التجميل التى نسعد بها »(٦) الى مثل هذا المدى البعيد ذهب جهل بعض رجال العلم لدينا بكنه الحضارة ، وبالعنصر الهام من عناصرها ، بالعنصر الذى يعد فى نظر بعض فلاسفة ومفكرى الغرب أنه جوهر الحضارة وهو الناحية الأخلاقية، ففيما يقول أحد كبار فلاسفة الغرب الألمان (الدكتور ألبرت اشفيتسر) : « ان الحضارة فى جوهرها أخلاقية » وانه « اذا أعوز الأساس الأخلاقى — كما يقول — تداعت الحضارة ، حتى لو كانت العوامل العقلية والخلاقة تعمل عملها فى اتجاهات أخرى »(٧) .

---

(٤) ذلك هو ما ورد على لسان بعضهم فى تلك الندوة التى أشرنا اليها .

(٥) ذلك هو ما ذكره كاتب مقال « أزمة الفكر العربى المعاصر » السابق الاشارة اليه .

(٦) ورد فى المؤلف القيم « منهج الاصلاح الاسلامى فى المجتمع » للامام الاكبر الدكتور عبد الحليم محمود (طبعة ١٣٩٢ هـ — ١٩٧٢ م .) ص ٦ ، ٧ ما نصه :

« ومنذ عهد ليس ببعيد وقف أحد كبار الشرقيين فى ندوة جمعت بين كبار رجال الفكر وعلماء الدين وأعلن :

« لم نتنكر للحضارة الحديثة ؟ — هذه الطائرات التى نستخدمها ، هذه الأدوية التى نستعملها، مستحضرات التجميل هذه التى نسعد بها ، اليست ثمار الحضارة الحديثة ؟ — انه يجب علينا عرفانا بالجميل أن تأخذ الحضارة الحديثة ككل ، نأخذها وحدة لا تنقسم » — ثم يضيف الامام الأكبر الى ما تقدم قوله :

« وليس هذا رأى هذا المفكر وحده ، وانما هو رأى طائفة كبيرة فى الشرق تدعو الى أخذ الحضارة الحديثة ككل دون استثناء شىء منها » .

(٧) راجــع : « The Philosophy of Civilisation لمؤلفه الدكتــور اشفيتر A. Schweitzer » وهو كتاب وضع بالالمانية عام ١٩٦٠ .. وترجمه الى العربية من الانجليزية الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى ، وراجعه الاستاذ الدكتور زكى نجيب محمود (الاستاذان السابقان للفلسفة بجامعة القاهرة) وكانت الترجمة عام ١٩٦٣ م بعنوان « فلسفة =

على أن ذلك العنصر الهام بل الجوهرى من عناصر الحضارة لم يكن ليغيب عن بعض رجال العلم والفكر فى مصر وفى غيرها من البلاد الاسلامية ·

على أن ذلك العنصر الهام بل الجوهرى من عناصر الحضـــارة — وهو العنصر الروحى أو المعنوى أى الاخلاقى — لم يغب عن بعض كبار رجال العلم والفكر فى مصر وغيرها من البلاد الاسلامية ، فالامام الاكبر الدكتور عبدالحليم محمود نجده اذ يعالج الكلام عن الحضارة الحديثة يذكر عنها أنها « تنقسم الى قسمين :

« القسم المادى : قسم المعامل والمصانع ، قسم الطب ، قسم الكيمياء ، قسم الطبيعة ·· الخ » ·

ثم يقول عن القسم أو المجال الثانى أنه « هو المجال الروحى ، وهـــو مجال يتضمن فى خطوطه العامة : العقيدة والاخلاق والتشريع ، وهذا المجال هو الذى يكون ذاتية الأمة » ·

ثم يقول فى موضع آخر : « ولكن الاسلام مع اعترافه بالجانب العلمى المادى ومع ايجابه له لا يعترف به كمقياس لتقدم الأمة أو تأخرها ، ولكن

= الحضارة » — راجع ص ٣ ، ٤ (من الترجمة العربية) — وراجع ص ٣٥ حيث يقول ما نصه: « ولهذا فان الحضارة مردوجة الطبيعة ، فهى تحقق نفسها فى سيادة العقل ولا على الطبيعة ، وثانيا على نوازع الانسان » ثم يتساءل « فأى هذين النوعين من أنواع التقدم هو التقدم الحقيقى فى الحضارة ؟ النوع الثانى ، وان كان أقلهما ظهورا عند الملاحظة ··· لأن سيادة العقل على الطبيعة الخارجية لا تمثل تقدما خالصا . بل تقدما تقترن فيه المزايا بالمساوىء التى يمكن أن تعمل فى اتجاه البربرية · وراجع لجارودى R. Garaudy (كبير فلاسفة الاشتراكية فى فرنسا فى الوقت الحاضر) محاضرته القيمة بعنوان : «L'Apport de la Civ. Arabe « أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية » وقد القاها بالقاهرة ، ونشرت بمجلة L'Egypte Contemporaine « مصر المعاصرة » التى تصدرها الجمعية المصرية للاقتصاد السياسى والاحصاء والتشريع — بالقاهرة — عدد يناير ١٩٧٠ م (ص ٥ — ٣١) حيث نجده فى معدان الكلام عن مظاهر الحضارة الاســـلامية لا يتحدث فحسب عن مدى سموها فى العلوم والفلسفة والفنون . بل نجده كذلك يشيد — بصدد الناحية الروحية — بما كفله العرب الفاتحون للمسيحيين واليهود من « حرية العقيدة التى تعد — على حسب تعبيره — حجر الزاوية الذى ترتكز عليه العظمة الحقيقية للامة »
(.. «pierre angulaire sur laquelle la vraie grandeur des nations»)
(ص ٩) ، كما نجده (ص ٧) نشيد بما أدخله العرب — فى البلاد الغربية التى فتحوها — من « الاشكال الراقية من النظم الاقتصادية والاجتماعية » ·

تقدم الأمة وتأخرها بحسب المقياس الاسلامى انما هو بتحقيقها أو عدم تحقيقها للمثل العليا فى الأخلاق التى بها الاسلام »(٨) •

ونجد المفكر الجزائرى الاسلامى الكبير مالك بن نبى يعرف الحضارة بأنها « جملة العوامل المعنوية والمادية التى تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل فرد من أعضائه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتقدمه »(٩) •

ونجد كبير علماء المسلمين بباكستان ـ أبو الأعلى المودودى ـ بصدد كلامه عن الحضارة الاسلامية يقول ما نصه :

« هناك ثلاثة أمور هى بمثابة الأساس فى كل حضارة ، أو نظام للمدنية :

(١) منهاج الفكر ، (٢) مبادى الأخلاق ، (٣) القوانين »(١٠) •

ـ مما تقدم يتبين أن « الحضارة » تشمل أولا الناحية الروحية والأخلاقية ، وكذلك الناحية العلمية ، وأخيرا مختلف الأنظمة التى تضعها التشريعات المختلفة ، وهذه لا تخرج فى الواقع عن الناحيتين السابقتين •

وقبل أن نختتم هذه المقدمة يجدر بنا أن نتساءل : متى كان يحق لمن لا يعرفون للحضارة كنهها وتعريفها ـ أن يعرفونا بالحضارة العربية الاسلامية وأن يتكلموا ـ بلهجة كبار المفكرين والقادة المصلحين ـ عن عدم أصالتها ، أو عدم جدارتها بالرجوع اليها ؟! وهكذا يذكرنا كل منهم بقول الشاعر العربى القديم :

وانها خطرات من هواجسه يعطى ويمنع ، لا بخلا ولا كرما ••

٢ ـ أصالة الحضارة الاسلامية :

لم يكن علماء العرب ـ فى عصر ازدهار الحضارة الاسلامية ـ كما يظن

---

(٨) راجع « منهج الاصلاح الاسلامى فى المجتمع » (المرجع السابق ذكره) ص ١٠ ، ٢٠ ، وهامش ٢٢

(٩) راجع : كتاب «Le Problème des idées dans le monde musulman» ترجم الى العربية بعنوان : « مشكلة الافكار فى العالم الاسلامى » ترجمة الاستاذ محمد عبد العظيم على (طبعة ١٩٦٩ م ـ الترجمة عام ١٩٧١ م) ص ٥٠

(١٠) « الحضارة الاسلامية ـ أسسها ومبادئها » ألفه العالم الباكستانى أبو الاعلى المودودى ـ ترجمة محمد عاصم الحداد (طبع ببيروت) ص ١٧٧

البعض انما ، وكما يتهمون ظلما ـ مجرد مترجمين أو مجرد سعاة بريد قاموا بنقل الحضارة اليونانية وبخاصة تراثها العلمي الى بلادهم ثم الى الغرب ، ولم تكن الحضارة الاسلامية (كما يظنون) الا مجرد طبعة عربية للحضارة اليونانية أو الرومانية أو الفارسية ٠ فالواقع ـ فيما يذكره لنا المؤرخون والعلماء والباحثون ـ ومنهم علماء كبار غربيون منصفون ـ ان الحضارة العربية الاسلامية كما كانت ذات سمو كانت ذات اصالة ٠ ولقد سبق لنا أن بينا تلك الاصالة بصدد أهم مظهر من مظاهر تلك الحضارة وهى الشريعة الاسلامية وما جاءت به من مبادىء سامية لم تكن معروفة فى غيرها من الشرائع ـ علينا الآن أن نتبين ثم نبين كيف أخذ بها وطبقها الحكم الاسلامى فى عصر ازدهار الحضارة الاسلامية ٠

كما أن علينا أن نبين أصالة تلك الحضارة فى الميدان العلمى ، وما بلغته فى هذا الميدان من سمو ، وما كان لها من فضل على الحضارة الغربية ٠

وفى بيان ذلك كله سوف نعنى بوجه خاص بالاشارة الى ما رواه وشهد به المؤرخون والعلماء الغربيون ٠

٣ ـ المثل العليا التى قدمها الحكم الاسلامى (فيما شهد به المؤرخون والعلماء الغربيون وغيرهم)(١١) :

ان عصر الحكم الاسلامى ـ رغم ما كان يشوب تصرفات بعض رجاله من المساوىء فى بعض العهود الا أنه كان مع ذلك ـ لا سيما فى صدر الاسلام ـ مضرب الأمثال فى مدى استعداد رجاله للتضحية فى سبيل الدعوة والخير العام ، وفى رقى أنظمته الاجتماعية والاقتصادية ، وفى سياسة العطف والرحمة والتسامح حتى مع غير المسلمين ، وذلك فى عصور كان يندر فيها أن نشهد مثل هذه السياسة لدى الحكام ـ فى غير عهد الحكم الاسلامى ـ حتى مع أبناء جنسهم وممن هم على دينهم ، وكثيرون هم أولئك الذين يشهدون بذلك من المؤرخين والعلماء الغربيين ، وكفى بذلك دليلا على سمو الحضارة العربية الاسلامية ٠

واليكم بعض الأمثلة لنزيد ما قدمنا تأييدا :

---

(١١) هذه النبذة هى خلاصة لما كتبناه بهذا الصدد بكتابنا « أزمة الفكر السياسى الاسلامى » (الطبعة الاولى) (من ص ٢٤٧ الى ٢٥٦ ، وكذلك الطبعة الثانية لعام ١٩٧٥) ، على اننا قد أضفنا اليها خلاصة لما قرأناه أخيرا فى هذا الموضوع ٠

فأولا - سياسة العطف والرحمة والتسامح مع غير المسلمين :

يجدر بنا هنا أولا أن نشير - في وجيز من العبارة - مجرد اشارة الى ما سبق لنا بيانه تفصيلا عما شهد به بعض من العلماء والمؤرخين الغربيين (أمثال العالم الامريكى درايبر ، وأستاذ التاريخ البريطانى السير توماس ارنولد ، وعالم الاجتماع الفرنسى الدكتور جوستاف لوبون ، والقس الفيلسوف الاشتراكى الفرنسى جارودى) مما كان عليه الحكم الاسلامى من الأخذ بسياسة العطف والرحمة والتسامح مع غير المسلمين ، حتى بلغ الأمر بالمسيحيين واليهود - الذين كانوا تحت الحكم الرومانى أو الاسبانى - أن رحبوا بالحكم الاسلامى ترحيبا قلبيا وأن كثيرين منهم اعتنقوا الاسلام طواعية وعن عقيدة ، وأن ما حدث أحيانا فى بعض عهود الحكم الاسلامى من بعض حالات اضطهاد لغير المسلمين انما كان انحرافا عن تعاليم الاسلام ، ونتيجة لبعض ظروف سياسية معينة(١٥) .

وحسبنا الآن أن نضيف الى ما تقدم ما يلى :

(أ) فاتنا أن نضيف الى ما ذكره السير ارنولد عن سماحة الحكم الاسلامى قوله : « وفى الحق أن سياسة التسامح الدينى التى أظهرها هؤلاء الفاتحون (العرب) نحو الديانة المسيحية كان لها أكبر الأثر فى تسهيل استيلائهم على هذه البلاد »(١٦) .

(ب) وذكر القس جارودى (وكبير الفلاسفة الاشتراكيين فى فرنسا) « أن مبدأ حرية العقيدة كان عزيزا لدى العرب المسلمين ، ففى المدن التى سيطروا عليها لم يعارضوا فى اقامة الكنائس للمسيحيين ولا المعابد لليهود »(١٧) .

---

(١٥) راجع ما كتبناه بهذا الصدد بالنبذة رقم - ٥ - عن « مسالة اتهام الشريعة (أو الاسلام) بعدم المساواة بين المسلمين ، وذلك بالمبحث الثانى والمراجع المشار اليها بالهوامش رقم ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ - وكذلك ما كتبناه بصدد تلك النبذة (وذلك الموضوع) فى المطلب الثانى من المبحث الثالث والمراجع المشار اليها بالهوامش ٨ - ١٤) .

(١٦) راجع للسير أرنولد Arnold (الاستاذ بجامعة لندن) الترجمة العربية عام ١٩٤٧ م (المرجع السابق) ص ١١٦ ، ١١٧ .

وراجع فى هذا المعنى « عالم الاسلام » (طبعة ١٩٧٣ م) ص ١٧٤ - ١٨٥ للاستاذ الدكتور حسين مؤنس (استاذ التاريخ الاسلامى بجامعة الكويت) .

(١٧) راجع « أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية » (بالفرنسية) للقس والفيلسوف الاشتراكى جارودى (المرجع السابق) ص ٩ .

(ج) ويروى البلاذرى أن عمر « مر — بأرض الشام — بقوم مجذوبين من النصـــارى ، فأمر أن يعطـــوا من الصـــدقات ، وأن يجرى عليهـــم القوت »(١٨) ٠

(د) ويقول القس ميشون فى كتابه « سياحة دينية فى الشرق » : انه لمن المحزن أن يتلقى المسيحيون عن المسلمين روح التسامح وفضائل حسن المعاملة ، وهما أقدس قواعد الرحمة والاحسان عند الشعوب والأمم »(١٩) ٠

(هـ) وقد ذكر أخيرا (فى أوائل العـــام ١٩٧٣ م) أسقف جلاسجو فى رسالة نشرتها صحيفة جارديان البريطانية : « ان المسيحيـــين قد شـــنوا الحملات الصليبية على العرب الا أنه ما من زعيم عربى دعا الى أن نكفر عن هذه الجريمة الى الأبد »(٢٠) ٠

ثانيا — سياسة العدالة مع غير المسلمين :

(أ) لعل أكبر مظهر من مظاهر مراعاة تلك العدالة ما يذكر عن سياسة الحكام المسلمين مع أهل الكتاب بصدد الجزية ، فالجزية التى كانت تفرض على هؤلاء لم تكن — كما يظن البعض — بمثابة ضريبة أو عقوبة تفرض عليهم لعدم اسلامهم ، وذلك فيما يعترف به العلمـــاء الغربيون(٢١) ٠ فهى انما كانت بمثابة مقابل أو ثمن زهيد لما تلتزم به الدولة الاسلامية من الدفاع عن أهل الكتاب (من المسيحيين واليهود) الذين كانوا يعفون من التجنيد(٢٢)٠٠ ولقد

---

(١٨) فتوح البلدان لأبى العباس البلاذرى — تحقيق الاستاذين عبد الله وعمر أنيس (طبعة دار النشر للجامعيين ببيروت) ص ١٧٧ — وكان ذلك نقلا عن كتاب « منهج عمر بن الخطاب فى التشريع » (طبعة ١٩٧٠ م) ص ٣٩٨ للدكتور محمد بلتاجى ٠

(١٩) ذلك هو ما ذكره الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود فى مؤلفه المظيم « أوروبا والاسلام » (طبعة ١٣٩٢ هـ ٠ — ١٩٧٢ م ٠) ص ٨٨ ٠

(٢٠) ذلك هو ما أذاعته احدى وكالات الأنباء العـــالمية (أ ٠ ش ٠ أ) ونشر بصحيفة الجمهورية عدد ٣ فبراير ١٩٧٣ م — بالصفحة الاولى) وكان ذلك بمناسبة ما أذاعته وكالة الأنباء الخارجية المذكورة من أن هذا القس « ذكر فى رسالة نشرتها صحيفة جارديان البريطانية أن صندوق بريده قد امتلأ بالرسائل الناسفة منذ ان انتقد جولدا مائير بسبب البيان الذى أصدرته (عام ١٩٧٣) عن محادثاتها مع البابا بولس السادس وكان الأسقف قد وجه هذا الانتقاد فى رسالة بعث بها الى نفس الصحيفة فى الاسبوع الماضى » ٠

(٢١) « الدعوة الى الاسلام » للسير أرنولد (المرجع السابق) ص ٥٨ ٠

(٢٢) الاسلام والنصرانية للامام محمد عبده (المرجع السابق) ص ٦٤ ٠

حدث أن المسلمين الفاتحين ردوا ما أخذوه من أهل حمص من الجـــزية حين اضطروا الى تركها للاشتراك فى موقعة اليرموك « فعجب أهل حمص نصاراهم ويهودهم أشد العجب من رد الفاتحين أموالهم اليهم ، ودعوا لهم بالنصر على الروم »(٢٣) .

(ب) ومما ذكره العالم الاجتماعى الدكتور جوستاف لوبون عن فتح العرب لمصر فى عهد خلافة عمر : انه مما ساعد على طبـــع المصريين بالطابع العربى طغيان الرومان واستبدادهم بالمصريين مما جعلهم (وهم اذ ذاك من القبط) يرقبون الخلاص من ذلك الاستبداد حتى على أيدى جنود العرب المسلمين(٢٤) .

(ج) وأخيرا يجدر بنا أن نشير الى ما سبق لنا ذكره عن حادث ذلك الفتى القبطى الذى ضربه إبن عمرو بن العاص (حين كان عمرو واليا عـلى مصر) ، فشكاه ذلك الفتى الى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، فأحضر عمرو ابن العاص وابنه ، وأمر الفتى المصرى أن يضرب ابن عمرو فضربه ... الخ(٢٥) .

ثالثا : روح التضحية فى سبيل الدعوة والأمة الاسلامية :

الشواهد والأمثلة على هذه الروح ــ لا سيما فى صدر الاسلام ــ لايحيط بها الحساب من حيث عددها ، ولا يدركها الخيال من حيث مدى جـــودها . وحسبنا أن نشير فى هذا المقام الى ما فعله عثمان بن عفان اذ قام بتجهيز جيش العسرة من ماله ، والى ما فعله أبو بكر ابان خلافته حين نزل القحط بأهل المدينة ، اذ تصدق عليهم بألف راحلة تجيئه من الشام محملة بالبر والطعام ، فيدفعها فى سبيل الله بما تحمل ، ولم يكن البذل فى سبيل الخير من شأن الأثرياء وحدهم ، بل كان كذلك من شأن الفقراء ، وفيهم نزلت الآية

---

(٢٣) الوحى المحمدى (الطبعة الرابعة ١٣٦٦ هـ . ــ ١٩٤٧ م .) ص ٢٧٨ للسيد محمد رشيد رضا حيث يذكر أنه بنقل ذلك عن كتاب فتوح البلدان للبلاذى وفتوح الشام للازدى .

(٢٤) كان ذلك نقلا عن كتاب « القومية المصرية الاسلامية » للدكتور ابراهيم جمعة (طبعة ١٩٤٤ م) ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٢٥) « السير الكبير » للامام الشيبانى (المرجع السابق ذكره) ص ١٠٧ .

الكريمة : « **ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصـــة** » أى فقـــر(٢٦).
(الحشر : ٩) •

رابعا ـ رقى التنظيم الاجتماعى والاقتصادى الاسلامى :

يقول القس والفيلسوف الاشتراكى الكبير جارودى بأن العامل الأول الذى كان ترجع اليه سرعة الفتوحـــات الاســـلامية لم يكن مرده الى القوة العسكرية ، انما كان مرجعه « الى أن الفاتحين العرب ـ على حد تعبـــيره ـ كانوا يحملون معهم الى عالم اقطاعى تقطعت أوصاله أشكالا راقية من التنظيم الاقتصادى والاجتماعى ، فنجد مثلا نظام النقابات المهنية الذى عرفته أوروبا بعد أن عرفه العرب بعدة قرون ، كان قد ظهر لدى العرب • وفى أسبانيـــا كان تأثير العرب أعمق حيث نشأت نماذج (modèles) من المجـالس البلدية بميزانيات مستقلة ، وقضاء منتخب » ثم يضيف الى ما تقدم قوله : بأن العالم البلجيكى الشهير بيرين J. Pirenne ذكر عن الفتح العربى أنه « سبب انتعاشا حقيقيا للاقتصاد العالمى » • (٢٧) •
"provoqué un véritable renouveau de l'économie universelle".

---

(٢٦) راجع للعالم الجليل الاستاذ الشيخ على الخفيف (استاذ ورئيس قسم الشريعة بكلية الحقوق بجامعة القاهرة) بحثه القيم : « الملكية الفردية وتحديدها فى الاسلام » منشور بمجلة الأزهر ـ عدد جمادى الآخرة ١٣٨٤ هـ ـ نوفمبر ١٩٦٤ ص ٤٧٣ ، ٤٧٤ ـ وراجع كتاب « عالم الاسلام » (طبعة ١٩٧٣) للاستاذ الدكتور حسين مؤنس حيث يقول (ص ١٦٥) ما نصه :

« كانت ادارة المدينة ايام الرسول قوية نافذة السياسة والنظام ،فهى ترسل الغزوات والسرايا ، وترعى أسر المجاهدين أثناء غيبتهم ، وتعنى بهم اذا أصيبوا ، وتتولى أسر من يستشهدون منهم ، وهى تفض المنازعات التى يعجز المواطنون عن فضها ، وهى تحميهم من الغزو الخارجى••• وكل ذلك كانت تقوم به فئة قليلة حول الرسـول ، تعمـل فى صمت وانكار للذات يدعـو للاعجاب » •

(٢٧) جارودى : « أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية » ص ٧ ، ٩ وراجع ما ذكره فى كتاب « عالم الاسلام » (ص ٢٠٢ ، ٢٠٣) الدكتور حسين مؤنس من أنه « حتى فى العصور التى سادت الدولة (الاسلامية) طبقات المحاربين ـ الذين سلبوا الخلفاء كل سلطة حقيقية ـ نجد أن أولئك المسيطرين ملكوا السلطان وسادوا الدولة ، ولكنهم لم يسودوا المجتمع ، أعنى أنهم لم يصبحوا طبقة اجتماعية متميزة بذاتها عن غيرها ، ولم يعترف الناس لأفرادها بأى امتياز اجتماعى ، وهذا يختلف عما نجده فى المجتمعات الاقطاعية الغربية فى نفس العصور ، من وجود طبقات نبلاء يحمل أفرادها القابا مميزة لهم (مثل دوق ، وكونت ، ومركيز وبارون) وهذه الطبقة كانت تملك الأرض ومن عليها من الناس ••• الخ »

٤ - أصالة الحضارة الاسلامية وسموها وفضلها على الحضارة الغربية - فى الميدان العلمى - فيما شهد به العلماء الغربيون وغيرهم .

مقدمة - الاسلام والعلم :

يرى البعض أن ثمة تعارضا ما بين العلم والدين ، وذلك لأنهم عرفوا - لا سيما فى تاريخ العصور الوسطى - أن بعض رؤساء الكنيسة الكاثوليكية كانوا يضطهدون بل يعذبون رجال العلم ويحرقون كتبهم بل ويحرقونهم هم أنفسهم باسم الدين(٢٨) .

كما رأينا البعض - فيما قدمنا وبينا - يتهمون الشريعة الاسلامية بالجمود ، لأنهم شهدوا ذلك الجمود فى بعض علماء الشريعة . ويبدو لنا أن الخلط بين الشريعة وعلماء الشريعة ، وبين الدين ورجال الدين هو من الأخطاء التى يقع فى هوتها غير قليل من الباحثين .

وكما أن المسيحية براء من نزعة القسوة والتعذيب ، فكذلك الشريعة الاسلامية براء من نزعة الجمود ، والدين براء من معاداة العلم - بل اننا لنجد بالعكس أن الاسلام - وهو الذى يهمنا فى بحثنا هنا - يحث على طلب العلم، ويكرم رجال العلم .

فكثيرة هى تلك الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى يتجلى فيها ذلك المعنى .

فمن **الآيات القرآنية** نذكر قوله تعالى : « هل يستوى الذين يعملون والذين لا يعملون » (الزمر : ٩) وقوله : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (المجادلة : ١١) . ولقد أمر الله رسوله أن يتوجه اليه داعيا : « رب زدنى علما » (طه : ١١٤) .

ومن الأحاديث التى تروى عن الرسول قوله : « العلماء ورثة الأنبياء » (رواه أبو داود والترمذى وغيرهما) - وعن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « أقرب الناس من درجة النبوة أهل العلم وأهل الجهاد » .

---

(٢٨) راجع فى تفصيلات ذلك الاضطهاد بل والتعذيب : « أوروبا فى العصور الوسطى تاليف ديفز Davis (استاذ التاريخ بجامعة أكسفورد سابقا) وترجمة الاستاذ الدكتور عبد الحميد حمدى (طبعة ١٩٥٨ م) ص ١٤٣ وما بعدها .

ومما يروى عن الرسول قوله : « فضل العلم خير من فضل العبادة » ـ وقوله : « اطلبوا العلم ولو بالصين »(٢٩) ٠

وكان لذلك كله أثره فى أن وجدنا المسلمين يقبلون على العلم اقبالا لا يضارعه سوى اقبال أبناء الغرب على التعلم من علماء المسلمين ، فى مختلف فروع العلوم ، وذلك على النحو الذى سنبين ـ فيما يلى ـ تفصيلا ٠

أما وقد انتهينا من هذه الكلمة التمهيدية فاننا ننتقل الى الكلام عن الحضارة الاسلامية فى الميدان العلمى ٠ ويجدر بنا أولا أن نذكر أن لكل حضارة جانبين : جانب المنهج ، وجانب الموضوع (أو الجانب العلمى) ٠

وللمنهج أهمية لا يجوز اغفالها فهو يعد ـ فى نظر بعض العلماء ـ ركنا أو أساسا من أسس كل حضارة من الحضارات(٣٠) ٠

(أ) المنهج التجريبى وأصالته لدى المسلمين العرب ، واقتباس الغرب اياه :

تنسب المحاولات الأولى لوضع منهج البحث التجريبى الى بعض علماء أوربيين يذكر فى مقدمتهم روجر بيكون Bacon العالم البريطانى الذى عاش فى القرن الثالث عشر ، ثم نشأ المنهج نشأة علمية فى القرن السابع عشر

---

(٢٩) راجع للامام الاكبر الدكتور عبد الحليم محمود مؤلفه : « منهج الاصلاح الاسلامى فى المجتمع » ص ٢١ ، ٧٩ ـ ٨٤ ، ومؤلفه . « اوروبا والاسلام » ص ٨٤ ٨٨ ٠

(٣٠) راجع « الحضارة الاسلامية » (المرجع السابق ذكره) ص ١٧٧ لابى الأعلى المودودى

ويذكر العالم الامريكى درابر « بأن تفوق العرب فى العلوم انما هو ناشىء من الاسلوب الذى توخوه فى بحوثهم ، فقد تحققوا أن الاسلوب العقلى وحده لا يؤدى الى التقدم ، وانه ينبغى أن تجرى التجارب والمشاهدات ، هذا ما يهيىء لهمهذا الترقى الباهر فى الرياضيات والفلك والهندسة والمثلثات والطبيعة وغيرها » راجع فى ذلك : تراث العرب العلمى للاستاذ قدرى حافظ طوقان ٠

كان ذلك نقلا عن بحث للاستاذ الدكتور عبد الحليم منتصر بعنوان : « فى العلوم الطبيعية » وهو عبارة عن « الفصل الثالث » من كتاب « أثر العرب فى الاسلام فى النهضة الاوربية » (طبعة ١٩٧٠) (وهو دراسة أعدت باشراف مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع منظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة) (اليونسكو) ـ راجع فيه ص ٢١٣ ، ٢١٤ ٠ .

الذى فرانسيس بيكون (ذلك الفيلسوف البريطانى الذى عاش ما بين أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر)(٣١) ٠

ذلك المنهج — منهج الاستقراء — القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله ، وهو منهج يتتبع الجزئيات للوصول الى نظرية أو الى نتيجة كلية (أو مبدأ عام)(٣٢) ٠

ذلك المنهج هو الذى قامت على أساسه الحضارة الغربية الحديثة فى الميدان العلمى ٠

ولقد أنكر العلماء الغربيون أن يكون لعلماء المسلمين أصالة فى ميدان مناهج البحث فكانوا يرون أن المسلمين خضعوا لسيطرة الفكر اليونانى ٠ ولقد بين خطأ هذا الرأى أحد تلامذة المدرسة الاسلامية الحديثة التى تكونت على يد أستاذها الأول الرجل العظيم والعالم الجليل الشيخ مصطفى عبد الرازق(٣٣) ٠ على أننا نجد قبله من العلماء الغربيين المنصفين من أقر بأن روجر بيكون (الذى ينسب الغربيون المنهج التجريبى اليه) انما استقى هذا المنهج بل وتلقى علومه وتعليمه فى الجامعات الاسلامية فى الاندلس ، فلم يكن روجر بيكون الا رسولا من رسل العلم والمنهج الاسلاميين الى أوروبا المسيحية ، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو

---

(٣١) حيث نجد فى كتابه « الآلة الجديدة » أول صورة لمنهج تجريبى منظم ، لا مجرد دعوة أو اشارة الى أهمية « المنهج التجريبى » واستخدامه ٠

راجع للاستاذ الدكتور على سامى النشار مؤلفه القيم : « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » الجزء الأول ٠ الطبعة الرابعة (١٩٦٦ م) ص ٩ ٠

(٣٢) يلاحظ أن المنهج التجريبى يجعل البحث العلمى مستقلا عن طريق الاستنباط ، وطريقة رجال اللاهوت ، ومنهج التفكير النظرى المجرد (La speculation كما يطلق عليه الفرنسيون) وهو منهج يقوم على الافتراض والخيال ، وهو المنهج الذى استعمله روسو حين استنبط نظريته الشهيرة « العقد الاجتماعى » التى بدأها بهذه العبارة :

«Je suppose que» أى « أننى أفترض أن ٠٠ » لزيادة التفصيل راجع كتابنا القانون الدستورى والأنظمة السياسية » (الطبعة السادسة ١٩٧٥ م) ص ٤١ ، ٤٢ ، ٤٦ — أو أية طبعة سابقة ٠

(٣٣) اننا نعنى الاستاذ الدكتور على سامى النشار ومؤلفه القيم : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، ونقد المسلمين للمنطق الارسطاليسى » (طبعة ١٩٤٧ م) وراجع أيضا كتابه « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » للاستاذ الدكتور على النشار ص ١٩ ٠

الطريق الوحيد للمعرفة الحقة . ذلك هو ما ذكره الاستاذ بريفولت R. Briffault (٣٤) .

خلاصة ما تقدم : ان المنهج التجريبى لدى المسلمين قد نشأ وتطور نشأة اسلامية ، ولقد انتقل من ميدان الفقه الى ميدان العلم(٣٥) .

(ب) فى الناحية العلمية ـ أصالتها وأثرها فى الحضارة الغربية :

انه مما يجب أولا أن يذكر ، ولا يجوز أن ينكر ما أفاده العرب مما ترجموه من المؤلفات العلمية اليونانية ، ولكن يجب كذلك أن يذكر أنهم لم يقفوا عند مجرد الترجمة والنقل لعلوم من تقدمهم ، بل انهم قد أضافوا اليها الكثير من مبتكرات علمائهم ، ثم ان علماء الغرب فى الاندلس قد قاموا كذلك بترجمة مؤلفات علماء العرب وأفادوا منها الكثير كما اعترفوا بذلك (مما سنبين فيما بعد تفصيلا) .

والواقع أن ما كان للعرب المسلمين من أثر فى الحضارة الغربية انما يتراءى فى صورتين : احداهما مباشرة والثانية غير مباشرة .

١ ـ الصورة غير المباشرة : نقل التراث العلمى اليونانى (أو الهيلينى) الى الغرب كان ذلك حين فتح العرب بعض بلاد الغرب ، فالواقع ان الغرب كان قد أهمل ذلك لتراث العلمى وتركه يندثر . فلقد كان مما ذكره القس والفيلسوف الاشتراكى الكبير جارودى : « ان روائع الاكتشافات العلمية والفنية للحقبة الهيلينية (اليونانية) فى القرنين الثالث والثانى قبل الميلاد لم تنجح فى تغيير العالم ، وذلك لأسباب اقتصادية واجتماعية ، اذ أن انتشار الرق كان عقبة أمام التكنيك العلمى فى احداث تغيير جذرى للحياة الاقتصادية ، فاستغلال قطعان العبيد (الأرقاء) الذين كانوا يحصلون عليهم بسعر خيالى كان يحقق مزايا أكثر من تلك التى يحققها تشغيل الآلات ،وهكذا

---

(٣٤) راجع مؤلفه « The Making of Humanity» p. 202 (بناء الانسانية)
وقد أشار اليه كمرجع فى هذا المقام الفيلسوف والمفكر الاسلامى الدكتور محمد اقبال فى مؤلفه « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » (المرجع السابق ذكره) ص ١٤٨ ، ١٤٩ ـ وكذلك الامام الاكبر الدكتور عبد الحليم محمود فى مؤلفه « منهج الاصلاح الاسلامى فى المجتمع » ص ١١ ، ١٢ .

(٣٥) راجع « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » للدكتور النشار ص ١٩ .

فشلت الثقافة الهيلينية فى خلق حضارة جديدة »(٣٦) ٠

ويؤيد ذلك ما ذكره المؤرخ البريطانى (ذو الشهرة العالمية) ارنولد توينبى من أن « مؤلفات الفيلسوف أرسطو انما وصل بعضها للمرة الأولى الى العالم المسيحى الغربى عن طريق الترجمة العربية »(٣٧) ٠

٢ — **أما الصورة المباشرة** — فقد كانت عن طريق علماء العرب أنفسهم ومؤلفاتهم وأثرهم فى احياء النهضة العلمية بالقارة الأوروبية بل وفى نهضة الثقافة ٠ ونجد علماء الغرب يشهدون بما كان لعلماء العرب وفلاسفتهم (مثل ابن سينا والرازى والخوارزمى وابن رشد والفارابى وابن خلدون والغزالى وابن تيمية والبيرونى والكندى وابن الهيثم وغيرهم) من فضل فى مختلف العلوم : كالفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع والجغرافيا والطب والفلك والرياضيات والطبيعة والكيمياء ، فضلا عن الأدب والفنون ٠

ففى الطب نجد أنه لم يكن فى العالم المتمدين ما بين منتصف القرن الثامن والقرن الخامس عشر علم طبى يعتد به الا ما كان منه عند العرب . وما عند غيرهم لم يكن الا نقلا عنهم ، واحتذاء لهم ٠ ولقد بلغ ابن سينا الذروة فى الفلسفة والطب معا ، فكتابه « القانون » فى الطب يعد من الكتب العالمية، مثل فلسفة أرسطو وهندسة أوقليدس(٣٨) ، وان ما أضافه العرب الى الطب

---

(٣٦) راجع جارودى : « أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية » ص ٩ ، ١٠ ، ١١ ويبدو لنا ان ما ذكره جارودى عن استغلال « قطعان العبيد » انما يشير الى ماكانوا عليه فى اليونان القديمة من كثرة هائلة ، فقد كان عدد الأرقاء فى دويلة مدينة أثينا الديمقراطية مثلا — كما يذكر الفقيه الفرنسى بارتلمى — يبلغ عشرة أمثال عدد المواطنين الأحرار الذين لم يكن يزيد عددهم عن ٢٠ الفا — لزيادة التفصيل يراجع كتابنا فى القانون الدستورى (الطبعة الرابعة) ٠ ص ١٠٣ ، ١٠٤ ٠

(٣٧) راجع « مختصر دراسة التاريخ » تأليف أرنولد توينبى — الجزء الأول — ترجمة الاستاذ محمد شبل — وراجعه الاستاذ الكبير والعالم الجليل محمد شفيق غربال (من مطبوعات لجنة التأليف والترجمة والنشر) الطبعة الاولى ١٩٦٠ ص ٢٦٦ ٠

(٣٨) راجع للاستاذ الكبير الدكتور محمد كامل حسين بحثه : « فى الطب والاقرباذين » وهو عبارة عن الفصل الرابع من كتاب « أثر العرب والاسلام فى النهضة الاوربية » (المرجع السابق) ص ٢٦٣ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ — وراجع للفيلسوف جارودى قوله « لقد احتل العرب المركز الأول فى ميدان الطب لمدة تزيد عن خمسمائة عام : ما بين ٧٠٠ و ١٢٠٠ م ٠ — راجع له « أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية (المنشور بمجلة مصر المعاصرة » (بالفرنسية) ص ١٤ ٠

اليونانى كثير جدا » على حد تعبير العالم الجليل الاستاذ الدكتور محمد كامل حسين(٣٩) ٠

وفى العلوم الطبيعية ظلت مؤلفاتهم مراجع معتمدة فى جامعات أوروبا حتى أواخر القرن السابع عشر مما جعل بعض المنصفين من مؤرخى العلم من الغربيين (مثل سارتون ، وهولميارد ، وسميث ، وكاجورى) يعترفون بأنه « لولا أعمال العرب لاضطر علماء النهضة الاوربية الى أن يبدءوا من حيث بدأ هؤلاء ، ولتأخر سير المدنية عدة قرون ، وقال بعضهم أنه كان لابد من وجود ابن الهيثم والخازن والكندى وابن سينا والفارابى والبيرونى والخوارزمى لكى يظهر جاليليو وكيلر ونيوتن وكوبرنيق »(٤٠) ٠

ولئن اعتبر علم الهندســـة اغريقيـــا فـــان علم حســـاب المثلثات عربى(٤١) ٠

وفى علم الجغرافيا : كان العالم العـــــربى الادريسى (الذى ولد عام ١١٠٠ م) ٠ والذى تلقى العلم فى قرطبة هو أستاذ أوروبا فى ذلك العلم ، وكان الكتاب الذى ألفه أبو العباس الفرغانى فى الفلك عام ٨٦٠ مرجعا فى أوروبا طوال سبعمائة عام ٠ وقد ترجم مـــؤلف عمر الخيـــام فى الجبر الى الفرنسية عام ١٨٥٧(٤٢) ، ويقول كاجورى — أحد كبار علماء الغرب — « انه العقل ليدهش عندما يرى ما عمله العرب فى الجبر »(٤٣) ٠

---

(٣٩) بحث الاستاذ الدكتور محمد كامل حسين (السابق ذكره) ص ٢٩٣ — وراجع ص ٢٦٦ حيث يذكر ما نصه : « وقيل عن الطب العربى أنه ليس فيه جديد ، ومن السهل أن ندحض هذه الدعوى بذكر عدد من الكشوف العربية المعروفة » — ويقول (ص ٢٩٧) : « وابتدع الأطباء العرب علم التشخيص المقارن ، وللرازى فضل السبق فى هذا المضمار » ٠

(٤٠) راجع سارتون Sarton « مقدمة تاريخ العلم » — وكان ذلك نقلا عن بحث الاستاذ الدكتور عبد الحليم منتصر عن « العلوم الطبيعية » (المرجع السابق ذكره) ص ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٥٤ ٠

(٤١) بحث الدكتور منتصر (المرجع السابق) ص ٢٢٤ ٠

(٤٢) جارودى (المرجع السابق) ص ١٢ ، ١٣ ٠

ويضيف الى ما تقدم : « وفى علم الكيمياء ثمة مصطلحات — مثل القلوى والكحول والاكسير — تذكرنا بما قدم العرب للغرب » ، ثم يقول : « والى العرب كذلك يرجع الفضل فى اكتشاف : (أ) أساليب التقطير والتسامى ، (ب) منتجات جديدة مثل البوتاس والنشادر وحامض النتريك والسليمانى » ٠

(٤٣) بحث الاستاذ الدكتور عبد الحليم منتصر عن « العلوم الطبيعية » (المرجع السابق) ص ٢١٩ ٠

« وكذلك تحدث ابن مسكويه وابن خلدون واخوان الصفا عن التطور والارتقاء وأثر البيئة على الأحياء وذلك قبل داروين بمئات السنين • ذلك كله يدل على سبق العرب فى كثير من الميادين والمجالات العلمية ، ويؤيد رأى بعض المستشرقين مثل كاجورى ، وغيره الى القول : « ان كثيرا من الآراء والنظريات العلمية ، حسبناها من صنعنا ، واذا بالعلماء العرب سبقونا اليها »(٤٤) •

خاتمة :

ما شهد به العلماء والمؤرخون والمفكرون الغربيون للحضارة الاسلامية ، وما شهدوا وتشهد به بعض الظواهر والاحداث الحالية على الحضارة الغربية •

(أ) ما شهدوا به للحضارة الاسلامية :

سبق أن ذكرنا للبعض منهم ما شهدوا به لما اتسم به حكم المسلمين العرب ـ فى البلاد التى فتحوها ـ من الأخذ بسياسة العدالة والرحمة والتسامح مع غير المسلمين ، وبما كان لهم من فضل على الحضارة الغربية فى بعض العلوم ، علينا الآن ـ فى مقام الختام لهذه النبذة ـ أن نثبت هنا آراءهم فيما بلغته الحضارة الغربية :

مما ذكره القس الفيلسوف جارودى عن التراث الاسلامى : « اننا أمام تراث سام عظيم من القيم الاسلامية التى تستطيع أن نساهم مساهمة كبيرة فى التقدم الانسانى »(٤٥) •

ومما ذكره أحد العلماء الغربيين المشهورين بريفوليت : « انه ما من ناحية من نواحى تقدم أوروبا الا وللحضارة الاسلامية فيها فضل كبير وآثار حاسمة »(٤٦) •

---

(٤٤) بحث الدكتور منتصر (ص ٢١٥) •

(٤٥) راجع « Le Socialisme et L'Islam الاشتراكية والاسلام » محاضرة عامة القاها بالقاهرة فى نوفمبر ١٩٦٩ م ونشرت بمجلة « مصر المعاصرة » فى القسم الفرنسى فيما بين صفحتى ٣٣ ـ ٥٤ ـ من العدد الصادر فى يناير ١٩٧٠ ـ راجع ص ٥٠

(٤٦) The Making of Humanity p. 190.

وذكر الكاتب والمفكر الأسبانى الكبير ابانيز Blasco Ibanez « ان عصر النهضـــة أو la régénération الذى عرفته أسبانيا لم يقبل عليها من الشمال مع الجماعات غير المتحضرة ، وانما أقبل من الجنوب مع الفتح العربى ، الذى كان بمثابة حملة تمدين أكثر مما كان بمثابة غزو » (٤٧)
(C'était une expédition civilisatrice beaucoup plus qu'une conquête)

وذكر القس اليسوعى الاسبانى جوان اندريس J. Andrès فى مؤلف له من سبع مجلدات (فيما بين عامى ١٧٨٢ — ١٧٩٩) : « ان النهضة التى قامت فى أوروبا فى كل ميادين العلوم والفنون والآداب والصنـــاعات انما كانت بفضل ما ورثته عن حضارة العرب »(٤٨) .

وفى خاتمة بحث قام به الاستاذ كويلر يونج عن « أثر الثقافة الاسلامية فى الغرب المسيحى » كتب يقول : « هذا عرض تاريخى قصد به التـــذكير بالدين الثقافى العظيم الذى ندين به للاسلام منذ أن كنا نحن المسيحيين — داخل هذه الالف سنة نسافر الى العواصم الاسلامية والى المعلمين المسلمين ندرس عليهم الفنون والعلوم وفلسفة الحياة الانســـانية ، وفى جملة ذلك تراثنا الكلاسيكى الذى قام الاسلام على رعايته خير قيام .. الخ »(٤٩) .

ولعل خير ما نختتم به هذه النبذة أن نشير الى ما شهد به أحد المؤرخين الفرنسيين من « أن شر أو أتعس يوم فى تاريخ فرنسا كان فى عام ٧٣٢ م . وهو العام الذى نشبت فيه معركة بواتييـــه Poitiers ، حيث تراجعت الحضارة العربية أمام بربرية الغربيين اللاتين فى ذلك الحين »(٥٠) .

---

(٤٧) كان ذلك مما ذكره جارودى فى « اثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية » ص ٨ .

(٤٨) كان ذلك مما ذكره هذا القس اليسوعى فى كتابه « أصول كل الآداب وتطورها وأحوالها الراهنة » — نقلا عن بحث قيم للاستاذة الدكتورة سهير القلماوى والدكتور محمود على مكى بعنوان « فى الأدب » وهو عبارة عن الفصل الأول من كتاب « أثر الغرب والاسلام فى النهضة الاوربية » ص ٤١ ، ٤٢ .

(٤٩) : «The Cultural Contribution of Islam to Christendom» للاستاذ كويلر يونج Cuyler Young (الاستاذ بجامعة برنستون بالولايات المتحدة .
وكان ذلك نقلا عن المقدمة القيمة التى كتبها الاستاذ الكبير محمد خلف الله أحمد لكتاب « أثر العرب والاسلام فى النهضة الاوربية (المرجع السابق) ص ٥ ، ٦ .

(٥٠) ذلك هو ما كتبه الكاتب الفرنسى الكبير أناتول فرانس فى احدى مؤلفاته — وكان ذلك نقلا عن جارودى : « أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية » ص ٥

(ب) ما شهدوا به على الحضارة الغربية :

الحضارة الغربية تجتاز مرحلة الانهيار :

اذا كانت الحضارة - كما قدمنا - لا تقتصر على الناحية المادية فحسب، أى على مجرد النشاط العلمى والمخترعات والمصانع والمعامل ٠٠ الخ ، وانما تتكون الحضارة كذلك من عنصر آخر يتألف من القيم الروحية والاخلاقية ، وان ذلك العنصر كما يرى بعض كبار فلاسفة الغرب ومفكريهم هو جوهر الحضارة ، اذا ذهبت ، فلا وجود لها بغير وجوده ٠

اذا تقرر ذلك لم يكن اذا أمرا عجبا أن نسمع من بعض مفكرى الغرب وفلاسفته وأن نقرأ لهم قولهم : بأن هذه الحضارة الغربية التى أذهل العقول تقدمها فى ميدان العلوم ، هذه الحضارة التى خطفت أضواؤها الأبصار هى - فى عصرنا الحديث - فى طريق الانهيار ، ولأن روحها ابتعدت عنها فقد اقتربت من مرحلة الاحتضار ٠

فالفيلسوف الالمانى اشفيتسر A. Schweitzer يقول : « نحن نعيش اليوم فى ظل انهيار الحضارة » ، وهو يكرر هذا المعنى فى مواضع مختلفة(٥١) ٠

ويرى ان هذا الانهيار ظهرت بوادره منذ « حوالى منتصف القرن التاسع عشر حين بدأ يتداعى التفاهم والتعاون المتبادل بين المثل الأخلاقية والحقيقة الواقعية ، وفى خلال العقود القليلة التالية اختفى شيئا فشيئا حتى انعدم نهائيا ، لقد أفلست الحضارة دون مقاومة ودون شكوى »(٥٢) ٠

وفى مواضع أخرى من مؤلفه القيم نجده يتحدث عن « الفقر الروحى » الذى وصل اليه الغرب ، وعن دوله التى يصفها « بالدول المتمدينة المتوحشة» وان الرأى العام تنتشر فيه « الفكرة القائلة بأن أعمال الجماعة ينبغى ألاتقاس

---

(٥١) راجع للفيلسوف اشفيتسر كتابه : « فلسفة الحضارة » ترجمة الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى ومراجعة الاستاذ الدكتور زكى نجيب محمود (المرجع السابق) ص ١١ وراجع ص ١٢ حيث يقول : « ومن الواضح الآن أن الحضارة بسبيل الانتحار ، وما بقى منها لم يعد فى أمان » ٠

(٥٢) فلسفة الحضارة (المرجع السابق) ص ١٣ ٠

بمعايير الأخلاق ، بل معايير الفائدة العملية » ، ثم يقول : « اننا نعيش فى خليط خطير من الحضارة والبربرية » ، كما يقول فى موضع آخــر : « ان حماستنا للتقدم فى المعرفة وأسباب القوة التى بلغناها جعلتنا نتصــور الحضارة تصورا ناقصا معيبا ، فاننا نغالى فى تقدير انجازاتها المادية ، ولا نقدر أهمية العنصر الروحى فى الحياة حق قدره »(٥٣) .

ثم يقول أخيرا « فالانجازات المادية اذا ليست حضارة ، ولكنها لا تصبح حضارة الا بمقدار ما تستطيع عقلية الشعوب المتمدينة أن توجهها وجهــة كمال الفرد والجماعة »(٥٤) .

وبعد الحرب العالمية الأولى نشر الفيلسوف الألمانى الكبير شبنجلر مؤلفا أحدث دويا وتأثيرا عميقا على أوروبا فى أوائل السنوات العشرينية وكان مؤلفه بعنوان : « انهيار الغرب »(٥٥) .

وفى عام ١٩٤٨ م حضر الى القاهرة أحد العلماء الامريكيين ، وقد زار الأزهر واجتمع بأعضاء لجنة الفتوى وكان بينهم العالم الجليل الشيخ عبدالمجيد سليم ، فوجه اليه العالم الامريكى الخطاب وكان مما قاله : « ان الغرب الآن فى حالة روحية مضطربة متأرجحة ... الخ »(٥٦) .

مظاهر أو دلائل سير الحضارة الغربية فى طريق الانهيار :

فضلا عن تلك الروح المادية المعروفة التى تسيطر على حضارة الغرب والتى يعبر عنها أحد كبار كتابه بهذه العبارة الطريفــة : « ان الانجليــز يعبدون » بنك انجلترا Bank of England ســـتة أيام فى الاســبوع ،

(٥٣) فلسفة الحضارة ص ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ١٠٧ حيث يضيف الى ما تقدم قوله :
« ولكن الحقائق بدأت تدعونا الى التفكير ، انها تقول بلسان جاد ان الحضارة التى لا تنمو فيها الا النواحى المادية دون أن يواكب ذلك نمو متكافىء فى ميدان الروح هى أشبه ما يكون بسفينة اختلت قيادتها ومضت بسرعة نحو الكارثة التى ستقضى عليها » .

(٥٤) فلسفة الحضارة ص ١١٠ (المرجع السابق) .

(٥٥) راجع « مستقبل الحضارة » (طبعة ١٩٥٣ م) للاستاذ ج . دى بويس ترجمة لمعى المطيعى (١٩٦١ م) ص ٣٧ .

(٥٦) كان ذلك مما كتبه الامام الاكبر الدكتـور عبد الحليم محمود فى كتــابه « أوربا والاسلام » ص ٧ .

ويتوجهون فى اليوم السابع الى الكنيسة »(٧٥) ، فاننا نستطيع أن نذكر من تلك المظاهر أو الدلائل ما يلى :

١ — بمناسبة مجانية القضاء الامريكى سلوك العدالة ازاء الفيلسوف البريطانى برتراند راسل فى احدى القضايا ، ولقد كان ذلك من الأمور البينة الى حد أن وجدنا فيلسوف التربية الامريكى الشهير جون ديوى Dewey يقول معقبا على سلوك القضاء التعسفى مع راسل : « نحن الامريكيين لا نملك الا أن يتشرح وجهنا خزيا وعارا لهـذه الوصـمة التى لطخت سمعـة عدالتنا »(٥٨) .

٢ — وكان مما كتبه مدير جامعة كولومبيا Murray Butler فى صحيفة ديلى تلجراف (عدد ٢٠ مايو ١٩٣٢ م) قوله : « ان الأقدار السعيدة اذا قدرت أن يكون لنا زعيم عظيم ذو ذكاء كبير وشجاعة أدبية وفكرية كبيرة فسوف يسير وراءه جمع هائل حين يعمل على كنس نظامنا السياسى وعلى الالقاء به فى صندوق القمامة »(٥٩) .

٣ — وكتبت احدى كبريات الصحف الامريكية (نيويورك هيرالد فى عددها الصادر فى ٢٢ مايو ١٩٣٢) مقالا تتحدث فيه عن مفاسد نظام الحكم فى الولايات المتحدة : من انتشار المحاباة وحماية المجرمين ، وعن كثير من الجمعيات التى تريد أن تنهب أموال الدولة ، وتطالب الصحيفة قيام زعيم لينقذ البلاد من الهوة السحيقة التى تزحف اليها »(٦٠) .

٤ — ومن البين أن مثل هذا الزعيم لم يظهر حتى اليوم « لينقذ أمريكا من الهوة السحيقة التى تزحف اليها » فقد أذاعت من نيويورك وكالات الأنباء بعد

(٥٧) ذلك هو ما ذكره الكاتب الامريكى المعروف جون جنتر فى مؤلفه Inside Europe وكان ذلك نقلا عن كتاب العلامة الهندى أبى الحسن الندوى : « ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين » (الطبعة السادسة : بيروت ١٩٦٥) ص ١٨٥ .

(٥٨) « برتراند رسل الانسان » (من مجموعة مذاهب وشخصيات) للاستاذ رمسيس عوض ص ٤٣ ، ٤٤ .

(٥٩) بارتلمى : « القانون الدستورى » (طبعة باريس ١٩٣٣ م) ص ١٥٤ .

(٦٠) بارتلمى (المرجع السابق) ص ١٥٥ .

ذلك الحين بنحو أربعين من السنين (فى ١٩٧٢/١٢/٢٨ م) نبـأ « تقرير رسمى أعدته لجنة خاصة حول سلوك رجال البوليس تضمن عدة اتهـامات خطيرة لكبار المسئولين عن الامن وصغارهم تتراوح بين الرشوة وقبول الهدايا من المجرمين ، وسرقة جيوب الموتى وتهريب المخدرات ، بل وارتكاب جرائم القتل فى بعض الأحيان »(٦١) ٠

٥ ـ كما أذاعت وكالة الأنباء و٠أ٠ف٠ ووكالات الأنباء أ٠ب٠ من نيويورك (فى ١٩٧٢/٦/١٥ م) أن « السلطات الامريكية توجه تهمة الرشوة الى عدد من القضاة والمحامين ووكلاء النيابة وبعض كبار رجال البوليس لقيـامهم بالمساهمة فى عمليـات تهريب الهيروين ٠ أذاعت النبـأ النيويورك تايمز واستغرق التحقيق ١١ شهرا »(٦٢) ٠

٦ ـ ومما ذكره الفقيه الفرنسى الكبير بيردو Burdeau أنه بمناسبة انتحار وزير الدفاع الامريكى فورســتال Forrestal كتب Aslop فى صحيفة نيويورك هيرالد تربيون (عـدد ٢٤ مايو ١٩٤٩) يقول : « لقـد اعتدنا أن نعتبر كبار الموظفين لدينا (فى أمريكا) بمثابة عصابة من المأجورين (أى من المرتزقة Une bande de mercenaires (٦٣) ٠

٧ ـ وأخيرا فليس ثمة ما هو أدل على انهيار القيم الأخلاقية لتلك الحضارة الغربية من أن نشير الى تلك الحرب الشهيرة المعروفة باسم « حرب الأفيون » ، وهى تلك الحرب السفلى التى أعلنتها بريطانيا « العظمى » على الصين عام ١٨٤٠ لاجبارها على العدول عن قرار منع دخول الأفيون الى بلادها من الهند (التى كانت اذ ذاك مستعمرة بريطانية) لأن فى تحريم الأفيون دخول الصين حرمانا

---

(٦١) نشر ذلك التقرير الرسمى الذى أذاعته من نيويورك وكالات الانباء فى صحيفة الجمهورية عدد ١٩٧٢/١٢/٢٩ م (بالصفحة الثانية) ٠

وقد نشر بتلك الصحيفة (عدد ٧٢/١١/٢٧) بالصفحة الأخيرة أنه « كشف بحث نشرته جامعة جونز هوبكنز الامريكية بين فتيات تتراوح أعمارهن بين ١٥ و ١٩ عاما ان نصف الفتيات غير المتزوجات يمارسن الجنس عند بلوغهن هذه السن » ٠

(٦٢) نشر ما أذاعته وكالات الانباء من نيويورك بهذا الصـدد بكل من صحيفتى الاهرام والاخبار الصادرتين فى ١٩٧٢/٦/١٦ م ٠

(٦٣) بيردو « مطول علم السياسة » الجزء السادس ٠ طبع بباريس ١٩٥٦ م ص ١٢٢ ٠

لتجار الهند البريطانيين من كسب الملايين • ومن عجب أن هذه الحرب التى أحاطت الحضارة الغربية ـ وبخاصة سمعة الدولة البريطانية ـ باطار من العار قد أعلنتها هذه الدولة على الصين « باسم الدفاع عن الشرف البريطانى »(٦٤) •

هذه هى الحضارة الغربية ، بل الحقارة الغربية ، التى يرى البعض منا أن نأخذ كل شىء منها ، وكل ما تأخذ به ، وأن نسير معها دائما ـ حيث نسير ـ فى ركابها ، وأن نقف دائما كالمتسولين على أبوابها •

حقا لقد كان تقدمها فى الميدان العلمى هائلا بل ومذهلا • وكان كذلك حقا ما قاله أستاذ الفلسفة جـود Joad (بجـامعة لندن) من أنهم يستعملون تلك العلوم ـ على حد تعبيره ـ « بعقل الأطفال والوحوش »(٦٥) •

---

(٦٤) نهرو : « لمحات من تاريخ العالم » ترجمة الدكتور عبد العزيز عتيق (طبع بالقاهرة عام ١٩٥٨ م) ص ١٠٥ •

وحسبنا أن نشير كذلك ـ كدليل على انهيار القيم الأدبية لتلك الحضارة الغربية ، من أن ننقل ما أذاعته احدى وكالات الانباء الغربية والعالمية (ى • ب أ •) وقد أذاعته من براكنل (فى انجلترا) وكان ذلك فى ١٩٦٩/١٢/١٦ م، ونشر النبا بصحيفة الاهرام (عدد ١٩٦٩/١٢/١٧ م) ونحن ننقل هنا حرفيا ما أذاعته تلك الوكالة الغربية للأنباء تحت عنوان : « قاض يلوم الزوج ، لأنه دافع عن شرفه »

« حكم أحد القضاة بوضع دافيد بنيت (وعمره ٢٥ سنة) تحت المراقبة ٣ سنوات ، لأنه طعن روبرت سماوت عندما اكتشف انه على علاقه بزوجته ، ولكن القاضى لام الزوج قائلا : يجب أن تعتاد هذه الافكار العصرية • أن مشكلتك هى انك عتيق الفكر ، لم يعجبك ان زوجتك ضبطت متلبسة بالزنى مع أحد من أفضل أصدقائك ، انك تعيش فى عام ١٩٦٩ م » !!

وهكذا يرى القاضى الفاضل أن الزوج عليه أن يرضى عن زنى روجته طالما كان شريكها « من أفضل أصدقائه » والا اعتبر الزوج « عتبق الفكر » !!

(٦٥) راجع مؤلف الاستاذ جوه

كان ذلك نقلا عن كتاب العالم الهندى أبى الحسن الندوى : « ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين » ص ١٨٣ •

المطلب الثالث

سد الفراغ التشريعى والثقافى

تمهيد : مما لا يمكن أن ينكر أنه كان ولا يزال لدينـــا فراغ تشريعى وثقافى ٠

واذا كنا قد عملنا فى الواقع على سد ذلك الفراغ الا أننا أسأنا عملية ذلك السد اساءة بلغت حدا بعيدا بل أبعد حد ، ولذلك نرى أن ذلك الفراغ لايزال قائما ولا يزال يترقب منا أن نحسن له سدا أو ملئا ٠

أما ذلك الفراغ فأسبابه متعددة ، ونتائجه خطيرة ، لذلك أصبحت مسألة سده وملئه مسألة ضرورة ٠

١ ـ فالفراغ التشريعى ـ من أسبابه :

(أ) نزعة الجمود التى سادت الفقه الاسلامى العديد من السنين بل من القرون ، « أن نواحى الخصوبة والمرونة فى سائر الأدلة الشرعيــة قد غطاها علماء المسلمين ـ كما يقول الاستاذ الكبير الشيخ خـــلاف ـ ببحوث لفظية واختلافات جدلية وشروط وقيود ذهبت بمرونتهـــا وحالت دون الاهتـــداء اليها »(١) ٠ تلك النزعة التى بلغت ببعض العلماء الى حد جعلهم لا ينظرون فى حاضر الاسلام لشىء سوى ماضيه ، فاذا نظروا الى عصر الرسول نجدهم لا يجيزون ويحلون فى عصرنا الا ما كان معروفا فى ذلك العصر ، فلقد وجدنا أحـــد كبار العلمـــاء يحرم شرب القهوة ، لأنهـــا لم تكن معروفة فى عهـــد الرسول(٢) ٠

---

(١) راجع للاستاذ الكبير الشيخ خلاف بحثه : « مصادر التشريع الاسلامى مرنة » وقد نشر بمجلة القانون والاقتصاد عدد مايو ١٩٤٥ م ص ٢٥٢ ٠

وقد تكلمنا تفصيلا عن أسباب الجمود فى كتابنا « ازمة الفكر السياسى » ص ٣٣ ـ ٤٣ ، وعن مساوئه ونتائجه ص ١٢٥ ، ١٣١ ٠

(٢) راجع رسالة « تعليل الاحكام » (طبعت بمطبعة الازهر ١٩٤٩ م) للاستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبى ص ٦-٣ حيث يذكر أن العالم الذى أشرنا اليه وهو الامام السنوسى (العالم الليبى المعروف) ٠

(ب) وكذلك من أسبابه ذلك التعصب المذهبى الذى أدى بعلماء الأزهر (على اختلاف مذاهبهم) حين طلب اليهم ولاة الأمور - فى عهد الخديوى اسماعيل - أن يضعوا مجموعات تشريعية تقتبس من أحكام الشريعة ومذاهب الفقه الاسلامى المختلفة - أدى بهم الى عدم الاتفاق ، فلم يستطيعوا أن يحققوا لولاة الأمور طلبهم ، فاتجهوا الى اقتباس التشريعات المصرية من الشرائع الفرنسية(٣) .

(ج) وكذلك من أسبابه - بل فى مقدمة أسبابه - الاستعمار وصنيعته: الامتيازات الاجنبية .

فمما لا سبيل للريب فيه أن الاستعمار - كما يقول أحد كبار رجال الفكر الاسلامى - « مسئول عن الفوضى التى تسود العالم الاسلامى »(٤) فى كثير من الاحايين ، وبالتالى فهو مسئول عن ذلك الفراغ التشريعى الذى هو مظهر من مظاهر تلك الفوضى .

فالى جانب السبب الذى دعا ولاة الأمور فى مصر فى عهد الخديوى اسماعيل الى الاتجاه ناحية الغرب واقتباس تشريعاتنا من التشريعات الفرنسية (وأثرنا اليه فى الفقرة السابقة) هناك سبب آخر يرجع الى الاستعمار وصنيعته الامتيازات الاجنبية ، وهو يتلخص فيما يلى :

كانت الفوضى القضائية فى عهد الخديوى اسماعيل قد بلغت خدا بعيدا ، فقد كانت الهيئات القضائية الوطنية متعددة تتنازع الاختصاصات فيما بينها ، ورجال القضاء فى أحكامهم يتبعون الأهواء . وكانت الى جانب تلك الهيئات القضائية الوطنية قنصليتا متعددة أجنبية يقوم قناصلها بالحكم فى الجرائم التى يرتكبها الأجانب ولو كان المجنى عليهم من المصريين .

---

(٣) راجع للاستاذ عبد القادر عودة كتابه : « الاسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه (١٩٥١ م) ص ٢٩ .

(٤) راجع « مشكلة الإفكار فى العالم الاسلامى » تاليف مالك بن نبى وترجمة محمد عبد العظيم على (ترجمة من الفرنسية) طبعة ١٩٧١ م ص ٩٧ .

وقد رأى نوبار باشا (وهو أرمنى الأصل كان رئيســـا لأول مجلس للنظار (أى للوزاء) أنشىء فى عهد الخديوى اسماعيل) أن خير علاج لهذه الفوضى انما يكون بانشاء محاكم مختلطة (قضاتها من المصريين والأجانب) تختص بالفصل فى القضايا التى يكون الأجنبى طرفا فيها • ومن أجل أن يحمل الدولة الأجنبية (صاحبة الامتيازات) على قبول فكرته رأى أن تتعهد الحكومة المصرية بأن تقتبس القوانين التى تطبقها تلك المحاكم المختلطة من القوانين الفرنسية ، ولما تم الاتفاق على ذلك وضعت القوانين المصرية (المدنى ، والجنائى، وتحقيق الجنايات ، والمرافعات ، والتجارى ، والتجارى البحرى) مقتبسة من التشريعات الفرنسية وأحكام القضاء الفرنسى • وحين أنشئت المحاكم المختلطة عام ١٨٧٥ م أخذت تطبق هذه القوانين ذات المصدر الفرنسى وترجع فى شرحها الى المراجع الفرنسية •

وحين فكر ولاة الأمور بعد ذلك (فى عام ١٨٨٠ م) أن يعالجوا الفوضى القضائية التى كانت تسود المجالس الوطنية (أو الأهلية) وقرروا انشاء المحاكم النظامية (الأهلية مكان تلك المجالس رأى أحد النظار (الوزراء) أنه لو أخذت قوانين المحاكم المختلطة (الفرنسية الأصل) لتطبقها المحاكم النظامية الوطنية (الأهلية) فان ذلك سوف يشجع الدول (صاحبة الامتيازات) على أن يقبلوا الغاء المحاكم المختلطة ونقل اختصاصاتها الى المحاكم النظامية الوطنية (الأهلية) ، وقد وافق مجلس النظار على هذا الرأى ، وبذلك ترجمت قوانين المحاكم المختلطة الى العربية لتطبقها المحاكم الأهلية التى تم افتتـــاحها عام ١٨٨٣ م(٤) •

ومما تقدم يرى أن الامتيازات الاجنبية ـ وما ترتب عليها من الحرص على ارضاء الأجانب والدول صاحبة الامتيازات ـ كان لها أثر كبير فى اتجـــاه الحكومة المصرية الى إقتباس القوانين الفرنسية •

٢ ـ **أما الفراغ الثقافى** : فكذلك كان الاستعمار فى مقدمة إسبابه ، وما يعمل له الاستعمار من صبغ عقلية أهالى المستعمرات بلون ثقافته ، هذا الى

---

(٥) راجع فى الكتاب الذهبى للمحاكم الأهلية (من ١٨٨٣ الى ١٩٣٣ ميلادية (طبعة ١٩٣٣ م) الجزء الأول : محضر جلسات مجلس ألنظارة ، وكلمة عبد العزيز باشا فهمى رئيس محكمة النقض •

جانب الطائفة المثقفة من أبناء تلك البلاد ، بل جهل الكثيرين من رجال العلم والفكر فيها لجوهر الحضارة واغفالهم الناحية الروحية : الأخلاقية والأدبية التى تعد - كما قدمنا - جوهر الحضارة ، وعدم ادراكهم أن هذه الحضارة - كما يقرر بعض كبار رجال الفكر فى الغرب (كما قدمنا) فى طريق الانهيار .

ونضيف الى ذلك أن الكثيرين من المثقفين ، بل وبعض رجال الفكر والعلم لدينا يجهلون مدى سمو الحضارة العربية الاسلامية ، فاذا بنا نعلم تلامذتنا - كما يقول أحد كبار رجال التربية فى مصر - « أن والد العلوم الطبيعية هو دالتون وان والد العلوم الرياضية هو نيوتن ، وان والد علم الأحياء هو داروين » ثم يقول : « لقد آن أن نتعلم أن هؤلاء جميعا تتلمذوا على علوم العرب، وأن نعلم أولادنا فضل الخوارزمى على الرياضيات ، وفضل ابن سينا على الطب وفضل الغزالى وابن رشيد وابن خلدون وغيرهم ، وأن هؤلاء وغيرهم من آلاف العلماء العرب قد شع فضلهم من بغداد ودمشق وشمال افريقيا وقرطبة وغرناطة الى أواسط أوروبا »(٦) .

و « أن كل فراغ أيديولوجى لا تشغله أفكارنا - كما يقول بحق أحد كبار رجال الفكر الاسلامى - ينتظر أفكارا منافية معادية لنا »(٧) .

كان اذا طبيعيا أن يؤدى ذلك الفراغ بالبعض منا الى الاتجاه الى ملئه بمبادىء وفلسفات غريبة عنا دخيلة على بيئتنا ، سواء كانت مبادىء وفلسفة الديمقراطية الغربية الرأسمالية ، أو كانت مبادىء وفلسفة كتلة الدول الشيوعية (التى اصطلح على تسميتها بدول الكتلة الشرقية أو الدول الاشتراكية) ، كما يؤدى ذلك الفراغ بالبلاد الاسلامية الى أن تصبح حتما - راضية أو كارهة - ميدان نزاع أو صراع بين مبادىء وفلسفات هاتين الكتلتين المتنابذتين . وهذا هو الذى حدث ويحدث فعلا فى الكثير من البلاد الاسلامية .

---

(٦) كان ذلك مما ذكره الاستاذ الكبير الدكتور عبد العزيز القوصى بالمؤتمر الثقافى الذى عقد ببغداد فى أواخر نوفمبر عام ١٩٥٧ م .

(٧) راجع للمفكر الاسلامى الكبير مالك بن نبى كتابه : « انتاج المستشرقين - وأثره فى الفكر الاسلامى الحديث (طبعة ١٩٧٠) ص ٥٨ .

٣ - **ملء الفراغ الثقافي والتشريعي :** وهنا يصح لنا أن نتساءل كيف يمكن ملء أو سد ذلك الفراغ ؟ أن الاجابة على هذا السؤال ليست بالجديدة على القارىء ، فلا ريب أنه استطاع أن يتبينها فيما كتبنا من السطور ، وفيما بين السطور ، وما علينا الآن الا أن نزيدها بيانا .

(أ) **أما الفراغ الثقافي** فان ملئه انما يكون بمعالجة مركب النقص الذى انتاب نفوس وعقول الكثيرين من مثقفينا ، بل ومن بعض رجال الفكر والعلم فينا ، ولبلوغ ذلك الهدف - فيما نرى - وسيلتان :

(الأولى) العناية بالدراسة والتدريس لأبنائنا تاريخ الحضارة العربية الاسلامية للوقوف على مدى سموها ومدى فضلها على الحضارة الغربية وعلى علمائها ، بحيث لا تقتصر دراسة التاريخ الاسلامى على عصر الرسول وتاريخ الخلفاء والسلاطين وأخبار الحروب والغزوات ، بل يجب العناية ببيان أن حروب المسلمين فى صدر الاسلام لم تكن للسلب والنهب كما هو شأن الحروب الاستعمارية لدول الحضارة الغربية ، وانما كانت جهادا لرفع راية مبادىء أخلاقية وانسانية وقيم قويمة ، ونشر حضارة عظيمة ، وانقاذ شعوب من نير استبداد حكام طغاة بغاة ، وذلك كله - كما بينا - فيما شهد به مؤرخو الغرب وعلماؤه .

. . . .

والوسيلة (الثانية) لتحقيق ذلك الهدف العناية بالدراسة والتدريس لأبنائنا كنه الحضارة وعناصرها أو مقوماتها وبيان مواضع النقص والضعف فى الحضارة الغربية فيما يشهد به فلاسفة الغرب وكبار مفكريه الذين يرون أنها تسلك طريق الانهيار ، وأن نعلم أبناءنا ما يصح أن نأخذه وما يجب أن ننبذه من عناصر تلك الحضارة .

. . . . .

أن الجهل بذلك كله من شأنه أن يؤدى بالكثير الى الاعجاب الذى يبلغ حد الافراط - بحضارة الغرب ، وهو اعجاب لا مسوغ له ، ثم أن من شأنه أن يذيب شخصيتنا وقوميتنا فاذا بنا نرى بعض رجال الدين يتزيون بالزى الأفرنجي ، ونرى شبابنا يميلون الى الأدب الأجنبى أكثر من ميلهم الى الأدب العربى .

واذا كنا نرى ضرورة العناية بدراسة الحضارة العربية الاسلامية وبامجاد ماضينا ، فليس ذلك لكى نضع رؤوسنا على وسادتها المريحة ، ونحلم فى سباتنا

. . . .

بأحلام سعيدة ، ثم بعد اليقظة نحلق فى سماء الماضى على متن طائرة الخيال ، فليس هذا من الاسلام · « ليس للانسان الا ما سعى » (النجم : ٣٩) ، « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله · » (التوبة : ١٠٥) ·

(ب) **أما الفراغ التشريعي** فان ملئه انمـــا يكون بالرجوع الى الشريعة واتخاذها مصدرا أساسيا للتشريع سواء كان دستوريا أو عاديا ، وذلك مع مراعاة الاعتبارات التى سبق لنا بيانها تفصيلا(٨) ، وأخصها مراعاة روح الاعتدال والأخذ بسنة التدرج فى التشريع ، ومراعاة أحكام الضرورات ومبدأ نفى الحرج ، ونبذ الجمود والأخذ بمنهج قويم فى التفسير كما هو شأن منهج الامام الشيخ محمد عبده (الذى سبق لنا بيانه) والعناية بالتفرقة بين ما يعد وما لا يعد من السنة تشريعا ، وبين ما يعد منها تشريعا عاما وما يعد تشريعا زمنيا (أو وقتيا) ، وتجنب اثارة الفتنة والتعصب بمختلف صـــوره سواء كان تعصبا دينيا أو مذهبيا ، وغير تلك من الاعتبارات التى بيناها بغير القليل من التفصيل(٩) ، والتى من شأنها أن تجعل الشريعة صالحة للتطبيق فى عصرنا ·

ويجدر بنا أن نوجه الأنظار الى أن اتخـــاذ الشريعة مصـــدرا أساسيا للتشريع لا يحول - كما يظن الكثيرون من رجال القانون - دون الرجوع الى غيرها من الشرائع ، طالما كان ذلك الرجوع لا يتعارض مع أصل من أصول الشريعة ، ومن أصولها كما قدمنا النزول على أحكام الضرورات ومراعاة غيرها مما ذكرنا من الاعتبارات ، وطالما كان المجتهدون فيما يبدون من فتاوى وآراء لا يتبعون الأهواء · ولقد أقر الاسلام - كما ذكرنا - بعض العادات والأعراف التى كانت معروفة لدى العرب فى الجاهلية ، وذكرنا أن ذلك لا يصلح سندا للأدعاء بأن الاسلام تأثر بالعصر الجاهلى ، فى حين أن الاسلام كان حربا على المبادىء والعقائد السائدة فى ذلك العصر(١٠) ·

وفضلا عن أن الانتقادات والاعتراضات التى أثارها البعض ضد اتخاذ الشريعة مصدرا أساسيا للدستور أو للتشريع لا تقوم على أساس سليم كما بينا فى كتابنا فى أكثر من موضع « فان استقاء تشريعنا بقدر المستطاع - كما

---

(٨) ، (٩) راجع فى ذلك المطلب الأول من المبحث الثالث ·

(١٠) راجع فى هذا المبحث الرابع المطلب الأول النبذة « رابعا » : « مسألة اقرار الاسلام للعرف » من المقدمة التى عنوانها : « اصالة الشريعة الاسلامية واستقلالها ·

يقول الأستاذ الكبير السنهورى — من مصدر الشريعة الاسلامية عمل يتفق مع تقاليدنا القديمة ويستقيم مع النظر الصحيح من أن القانون لا يخلق خلقا ، بل ينمو ويتطور ويتصل حاضره بماضيه ، • هذا من الناحية التاريخية ، أما من الناحية العلمية فالشريعة الاسلامية تعد فى نظر المنصفين من أرقى النظم القانونية فى العالم »(١١) •

ثم أن من الامور البينية التى لا يعوزها بيان أن العمل على وحدة المصدر التشريعى بين البلاد العربية والإسلامية مما يساعد على ربط أواصر الوحدة فيما بينها ، كما أن فى ذلك سياجا يحمى العزة الوطنية واللغة والدين ، وكذلك فيه ضرب من ضروب الحماية للبلاد من أن تكون ميدان صراع لمبادىء ومذاهب الدول الغربية الرأسمالية وكتلة الدول الشيوعية •

---

(١١) راجع للاستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهورى بحثا بعنوان :
« على أى أساس يكون تنقيح القانون المدنى المصرى » منشور بالكتاب الذهبى للمحاكم الأهلية • ١٨٨٣ — ١٩٣٣ ميلادية الجزء الثانى ص ١١٩ •

خاتمـــة

ملحوظات ختامية

هذه بعض مسائل متفرقة — على أنه يجمع بين بعضها رغم تفرقها هدف واحد هو النهوض بشريعتنا الغراء ، وبعضها يهدف الى تمهيد الطريق أمام تحقيق ذلك الهدف وأمام ما ينطوي عليه هذا الكتاب من آراء ٠

أولا — النهوض بالفقه الاسلامى

من الأمور التى لا سبيل للريب فيها أن الفقه الاسلامى بحاجة الى حركة تجديد ٠ فلم كان ذلك ؟ وكيف يكون تحقيق ذلك ؟

— ١ —

حاجة الفقه الاسلامى الى تجديد

أما أن الفقه الاسلامى بحاجة الى تجديد فذلك هو ما أقر ونادى به بعض كبار علماء الفقه الاسلامى أنفسهم فى هذا العصر ٠ فرغم ما قام به من حين الى حين بعض من كبار العلماء المجتهدين من جهود لا تعرف الحدود منذ أن ساد وعرف الجمود فى أواخر القرن الرابع الهجرى ، ورغم ما قام به فى العصر الحديث فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن المصلح العظيم الامام محمد عبده من دعوة الى الاجتهاد والتجديد، والتحرر من قيود التقليد ، نقول اننا نجد رغم ذلك كله أن نزعة الجمود والتقليد ظلت تسيطر على عقول الغالبية الكبرى لعلماء الفقه الاسلامى(١) ، وذلك فيما يعترف به بعض كبار العلماء فى هذا العصر ٠

— ١ — ان « الأعم الأغلب من فقهاء اليوم — فيما يقول أحد كبار علماء

---

(١) على أنه يصح القول بأن هذه النزعة قد خفت فى السنوات الأخيرة لدينا عما كانت عليه من قبل ، كما أنها فى مصر أقل حدة وشدة عما هى عليه فى غير مصر من الأمصار ٠

الشريعة — وقفوا عند نصوص أسلافهم وتجاهلوا اعتبار المصلحة وتقديرها ، اذا الدعوة اليوم الى الاجتهاد ليست بدعا من الأمر »(٢) .

— ٢ — وحين نشر للأستاذ الاكبر الشيخ شلتوت رأى عن « الجمود على القديم » (بصحيفة الاهرام فى عددها الصادر فى ١٩٦٧/١٢/١٧ م) (نقلا عن أحد مؤلفاته ، ولعله كتاب « من توجيهات الاسلام ») وكان رأيه يهدف الى « توجيه الناس الى حرية الرأى وعدم الجمود على متابعة العلماء الأقدمين من علماء الاسلام ، وعدم تقديسهم لما ورثنا منهم لمجرد أنه قديم اكتسب القداسة من قدمه » اذا بنا نجد أحد كبار علماء الأزهر الحاليين(٣) يقوم بالرد على تلك الكلمة بعد نشرها بأسبوع (فى أهرام ١٩٦٧/١٢/٢٤ م) ويعيب عليها (على حد تعبيره) « ما فيها من تجريح قاس لأولئك الاقدمين(٤) .

— ٣ — ويقول الأستاذ الكبير الدكتور السنهورى — الذى تشهد مواقفه فى المؤتمرات الدولية كما تشهد مؤلفاته القانونية ببالغ غيرته على الشريعة والنهوض بها(٥) ما نصه : « لا ننكر أن الشريعة الاسلامية فى حاجة الى حركة علمية قوية تعيد لها جدتها ، وتنفض ما تراكم عليها من غبار الركود الفكرى

---

(٢) ذلك هو ما ذكره الاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى (استاذ ورئيس قسم الشريعة بكلية الحقوق بجامعة عين شمس سابقا) فى بحث له بعنوان : « كفانا تفنيدا للفقه » نشر بمجلة الأزهر (عدد شوال ١٣٧٢ هـ — يونية ١٩٥٣ م · ص ١١٨٨) وقد ردد هذا المعنى فى كتاب (أو بعبارة أصح . كتيب) له بعنوان « الاسلام ومشكلاتنا الحاضرة » طبع عام ١٩٥٨ م حيث ذكر (ص ٢١) ما نصه : « فهناك الكثرة الكاثرة من رجال الازهر والفقه فى مصر وغيرها من البلاد الاسلامية ، وهؤلاء يرون أنه ليس لنا ان نحيد عن آراء الفقهاء القدامى التى تملأ كتب الفقه ، وانه ليس لنا أن نتعرض للمشاكل التى لم تكن فى زمانهم ولهذا لم يتعرضوا لها » .

(٣) أكتفى هنا بأن أرمز لاسمه بالحروف ع · أ · أ ·

(٤) ثم يختتم العالم الكبير كلمه بقوله : « ورجاؤنا الى الاهرام — وهى الحريصة على التحرج من المساس بعلماء الاسلام ألا تختار مثل هذه النقول التى تضر ولا تفيد » · — ويبدو لنا أنه فات العالم الكبير أن أولئك العلماء والأئمة الأقدمين قد نهوا عن ذلك التقديس أو « التقليد » لأنه « يضر ولا يفيد » .

(٥) وفى مقدمة تلك المؤلفات مؤلف له من ستة أجزاء فى تأصيل نظرية « لمصادر الحق فى الفقه الاسلامى » — مع العناية بمقارنتها بمثيلتها فى الفقه الغربى (وقد طبعت تلك الأجزاء الستة فيما بين عامى ١٩٥٤ و ١٩٥٩ م) — والكتاب يعد مرجعا هاما لاساتذة الشريعة فى موضوعه، كما هو مرجع لرسائل الدكتوراه فى الشريعة .

الذى ساد الشرق منذ أمد طويل ، وتكسر عنها أغلال التقليد الذى تقيد به المتأخرون من الفقهاء »(٦) ٠

(ب) واذا كان الفقه الاسلامى بحاجة الى تجديد ، فذلك لأنه رغم أن لدينا بعضا من كبار علماء الشريعة المجتهدين الأعلام فان الغالبية من العلماء لا يزالوان على حد تعبير الامام محمد عبده « يقتصرون على المحافظة على نقوش هذه الكتب (يقصد كتب الفقهاء القدامى) ورسومها ويجعلونها كل شىء ويتركون لأجلها كل شىء »(٧) ٠

(ج) ومما لا ريب فيه أن علماء الفقه الاسلامى السابقين قد تركوا لنا ثروة فقهية ثمينة ، وأن منهم أئمة وعلماء يعتز بمثلهم الفقه فى أى زمان من الأزمنة وأى مكان من الأمكنة ، ولكن الأئمة الأربعة الكبار — كما هو معلوم — قد نهوا عن تقليدهم ، والجمود على آرائهم(٨) ٠

(د) والكثيرون من الفقهاء وعلماء الأصول القدامى تؤخذ عليهم غير القليل من المآخذ ٠

فالاستاذ الكبير الشيخ خلاف يقول بصددهم :« أن نواحى الخصوبة والمرونة فى سائر الأدلة الشرعية قد غطاها علماء المسلمين ببحوث لفظية واختلافات جدلية وشروط وقيود ذهبت بمرونتها وحالت دون الاهتداء بها »(٩) ٠

ونجدهم بصدد بعض المبادىء أو الأحكام العامة يصورونها بصورة غير قابلة للتطبيق ٠ ذلك هو شأنهم مثلا بصدد دليل هام من أدلة الأحكام الشرعية وهو الاجماع ، فتفسيرهم للاجماع — كما يقول الاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت —

---

(٦) راجع بحث الاستاذ الدكتور السنهورى « على أى أساس يكون تفقيح القانون المدنى » (المرجع السابق ذكره) ص ١٢٠ ٠

(٧) راجع « تاريخ الاستاذ الامام » للسيد/محمد رشيد رضا ج ١ ص ٩٤٣ — ٩٤٥ ٠

(٨) سبق أن تكلمنا فى ذلك تفصيلا ٠ راجع كتابنا « أزمة الفكر السياسى الاسلامى » ص ١٢٣ — ١٢٥ ، ولزيادة التفصيل راجع الطبعة الأولى ص ١٤٦ ، ١٤٩ ٠

(٩) راجع بحث الأستاذ الشيخ خلاف : « مصادر التشريع الاسلامى مرنة » (المرجع السابق) ص ٤٧٤ ٠

« بأنه اتفاق جميع مجتهدى الأمة فى عصر من العصور هو تفسير نظرى بحت لا يقع ولا يتحقق به تشريع »(١٠) . وفى ذلك يقول أيضا الاستاذ الشيخ خلاف « أن علماء المسلمين رسموا الاجماع بصورة لا سبيل الى أن تتحقق فى الوجود ، رسموه بانه اتفاق جميع المجتهدين فى الأمة الاسلامية »(١١) .

ثم أننا كثيرا ما نجد البحوث الدستورية (وهى قليلة) فى مؤلفات فقهاء المسلمين القدامى مبعثرة فى مختلف الأبواب فى غير نظام مفهوم أو معلوم، اذ نجد تلك البحوث موزعة ما بين أبواب القضاء ، والامارات والسير ، والحدود، والفىء ،والزواج والطلاق ... الخ »(١٢) .

وأخيرا فاننا نلاحظ أن الفقهاء القدامى يبدون - فى الجزئيات والأساليب والتفصيلات - (فى ميدان المعاملات) آراءهم وفتاويهم لا على انهـــا حلول لمسائل أو مشاكل خاصة بزمانهم وظروفهم ، بل على اعتبار أنها أحكام شرعية ثابتة تقدم باسم الاسلام ، ثم نجد الفقهاء فى عصرنا ينقلونها ويأخذون بها على هذا الاعتبار ، كما لو كانت من المســائل ذات الصبغة الجـــامدة المتعلقة بالعبادات أو بالمعتقدات لا من المسائل ذات الصبغة المتغيرة المتطورة الخاصة بالتفصيلات والجزئيات فى ميدان المعاملات (اللهم الا ما ندر منها)(١٣) ، ويفوت أولئك وهؤلاء أن ذلك مما لا يتفق مع روح الاسلام (كما قدمنا)(١٤) .

أمثلة : وبيانا لما قدمنا نقدم بعض الأمثلة :

١ - روى أنس رضى الله عنه قال : « غلا السعر فى المدينة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال الناس يارسول الله غلا السعر فسعر لنـــا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان الله هو المسعر القابض البـــاسط

---

(١٠) راجع للاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت كتابه : « الاسلام عقيدة وشريعة » ص ٤٧٤ .

(١١) « مصادر التشريع الاسلامى مرنة » للاستاذ الشيخ خلاف ص ٢٦٣ .

(١٢) ذلك هو ما ذكره العالم الباكستانى أبو الاعلى المودودى فى رسالته : « نحو الدستور الاسلامى » (الطبعة الاولى من الترجمة العربية) ص ٢٦ .

(١٣) نوجه الأنظار الى أن احكام « المعاملات » يقصد بها فى الاصطلاح الشرعى جميع فروع القانون بقسميه الكبيرين : القانون العام والقانون الخاص .

(١٤) راجع المطلب الأول من المبحث الثالث .

الرازق ، انى لأرجو أن ألقى الله وليس أحد فيكم يطلبنى بمظلة فى دم ولا مال »(١٥) .

متى يصح تدخل ولى الأمر لتحديد الأسعار ؟ : ـ واستنادا الى هذاالحديث أخذ الفقهاء يبحثون متى يصح ـ من الناحية الفقهية الشرعية ـ لأولى الأمر تحديد أسعار للبضائع ؟ . فتجدهم يقولون انه روى عن المالكية والحنابلة أن لولى الأمر أن يحدد للتجار سعرا يبيعون به اذا حاولوا استغلال حاجة الناس، وكان الباعث على رفع الاسعار مجرد جشع التجار . ويقول بعض الفقهاء : أنه « اذا ورد حديث الرسول عليه السلام برفض التسعير ، واستنبط الفقيه أن مناط (أى علة) رفض الرسول للتسعير أنه لم تكن هناك حاجة لهذا التسعير، بأن لم يكن ارتفاع الأسعار نتيجة احتكار أو تواطؤ من التجار بقصد استغلال حاجة الامة ، فان الحكم الشرعى يكون عدم جواز التسعير ما لم يكن للتجار دخل فى ارتفاع هذا السعر ، **وهذا الحكم ثابت لا يلحقه تغيير ولا تبديل** »(١٦)

٢ ـ **هل يجوز انشاء منصب وزير ؟** ـ نجد الفقهاء يعرضون للبحث فيما اذا كان يجوز أو لا يجوز انشاء منصب وزير ، فنجدهم يستدلون ببعض الآيات القرآنية للتدليل على جواز قيام وزارة (كقوله تعالى عن نبيه موسى عليه السلام) « واجعل لى وزيرا من أهلى هارون أخى ... الخ » (طه : ٢٩ ، ٣٠) ، كما يعرضون لبحث هل يصح أن يتعدد أو لا يتعدد الوزراء ، وما هى الشروط الواجب توافرها فى الوزير ، وما هى أنواع الوزارة وشروط كل نوع ... الخ(١٧) .

٣ ـ **تحديد حالات الضرورة** : ونجدهم يحددون حالات الضرورة بحالتين فحسب كما هو شأن الامام القرطبى اذ يقول : « الاضطرار لا يخلو أن يكون باكراه من ظالم أو بجوع فى مخمصة »(١٨) ، وكما هو شأن الفخر الرازى اذ

---

(١٥) رواه الخمسة الا النسائى ـ وكان ذلك نقلا عن رسالة « نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى » للاستاذ الدكتور حسين حامد حسان ص ٢٣٦ .

(١٦) رسالة « نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى » (المرجع السابق) ص ٣٨ ، ٣٩ ، ٢٣٦ .

(١٧) « الاحكام السلطانية » للماوردى ص ٢٠ ، ٢٤ ، ٢٥ ـ والاحكام السلطانية لأبى يعلى الفراء ص ١٣ ، ١٥ .

(١٨) القرطبى : « الجامع لاحكام القرآن » ج ٢ ص ٢٢٥ .

يقول : « الضرورة لها سببان : أحدهما : الجوع الشديد ونحوه مع عدم وجود الحلال . وثانيهما : أن يكرهه على التنازل مكره »(١٩) .

٤ - **شروط الخليفة** - من التفصيلات والجزئيات التي يشترطونها في الخليفة « سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان »(٢٠) ، وكذلك « سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض »(٢١) .

ثم نجدهم يبحثون حالة ما اذا تكافأ اثنان في الشروط الواجب توافرها في رئيس الدولة (الخليفة أو الامام) أيهما أحق بأن يكون الرئيس ؟ فنجد بعضهم يرى في هذه الحالة أن « يقدم أسنهما ، وان لم يكن ذلك شرطا ، فان بويع أصغرهما جاز » ثم يقولون : « وان كان أحدهما أعلم ، والآخر أشجع . نظرنا الى ظروف المسلمين ، فان كانت هذه الظروف غير مستقرة لقيام حرب أو ثورة أو تمرد ، اقتضى الأمر تفضيل الشجاعة على العلم ، وان كانت حالة المسلمين تكشف عن ظهورالبدع وانتشار الجهل والفساد بين المسلمين ، كانت الدواعي الى تفضيل العلم على الشجاعة فان تساويا في الفضل ، والشروط الواجب توافرها فان الامام أبا يعلى يرى الأخذ بالقرعة بينهما ، مستندا في

---

(١٩) الفخر الرازي : « التفسير الكبير » ج ٢ ص ٢٠٧ .

ويعلق الاستاذ الدكتور وهبة الزحيلي (في رسالته القيمة عن « نظرية الضرورة الشرعية » ص ٧٠) على الرأيين السابقين (للقرطبي والرازي) وغيرهما بقوله :

« فالضرورة اذا على رأي هؤلاء نوعان أو ثلاثة : اكراه وجوع وفقر . والواقع أن للضرورة بمعناها الأعم الشامل لكل ما يستوجب التخفيف على الناس حالات كثيرة أهمها أربع عشرة حالة وهي ... الخ » .

(٢٠) الاحكام السلطانية للماوردي ص ٤ ، والاحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء ص ٥ حيث يقول : « واما ذهاب البصر فيمنع من عقدها واستدامتها لأنه يبطل القضاء ويمنع من جواز الشهادة فاولى ان يمنع من صحة الامامة ، وأما الصمم والخرس فيمنعان ابتداء عقد الامامة ، وأما في الاستدامة فقد قيل : لا يخرج بهما من الامامة لقيام الاشارة مقامهما ، فراعينا في ابتدائها سلامة كاملة ، وفي الخروج نقصا كاملا » .

(٢١) الأحكام السلطانية للماوردي (ص ٤) ، ولأبي يعلى (ص ٦) حيث يقول : « واما تمتمة اللسان وثقل السمع مع ادراك الصوت اذا علا فلا يمنع الابتداء ولا الاستدامة لأن نبي الله موسى لم تمنعه عقدة لسانه من النبوة، فاولى ألا يمنع الامامة» ثم يقول : « وما ذهاب اليدين =

ذلك الى حديث ابن شبرمة « ان الناس تشاجنوا فى الأذان يوم القـــادسية فأقرع بينهما سعد »(٢٢) ٠

٥ — **تحديد أساليب اختيار الخليفة بثلاثة :** ونجد اماما كالامام ابن حزم قد ذهب بعيدا الى حد تحديد أساليب اختيار الخليفة بطرق أو أساليب معينة محددة بحيث لا يجوز اختيار الخليفة بطريقة أخرى غيرها ٠٠ وأولى هذه الطرق

أو الأساليب — فيما يرى — : أن يعهد الخليفة بالخلافة لمن يليه (كما حدث فى اختيار عمر للخلافة بعهد أبى بكر) ٠ والثانية : أن يعهد الخليفة لأحد الأشخاص باختيار الخليفة (كما حدث بشأن اختيار عثمان خليفة) ٠ والثالثة : أن يدعو أحد من توافرت فيه شروط الخلافة لنفسه ويطيعه الناس ، كما حدث فى تولية على للخلافة(٢٣) ٠ ونجد أن ابن حزم بعد أن حدد هذه الطرق (أو « الوجوه » على حد تعبيره) يقول : « فبأحد هذه الوجوه تصح الامامة ، ولا تصح بغير هذه الوجوه البتة »(٢٤) ٠

— ٢ —

كيف يتحقق النهوض بالفقه الاسلامى

الوسائل التى تبلغ بنا هذه الغاية تتلخص — فيما نعتقد — فيما يلى :

(أ) **فتح باب الاجتهاد** — اذا كانت ثمة قديما بعض أسباب نتلمس معها بعض المعذرة للفقهاء القدامى الذين قرروا قفل باب الاجتهاد منذ أواخر القرن الرابع الهجرى ، فلقد زالت منذ حين تلك الأسباب ، وذلك فضلا عما يترتب على

الذى يمنع العمل وذهاب الرجلين الذى يمنع البطش فيمنع من ابتداء عقدها ومن استدامتها لعجزه عما يلزم من حقوق الأمة فى عمل او نهضة ، وأما ذهاب احدى اليدين أو احدى الرجلين فلا يصح معه عقد الامامة لعجزه عن كمال التصرف ، ولا يخرج به من الامامة لعجزه عن كمال التصرف ، ولا يخرج به من الامامة اذا طرأ عليها » ٠

(٢٢) الاحكام السلطانية لأبى يعلى ص ٨ ، ٩ ٠

ويلاحظ أن الاشارة الى « سعد » انما يقصد بها سعد بن أبى وقاص الذى كان قائدا للجيش فى موقعة القادسية ٠

(٢٣) راجع ابن حزم للاستاذ الشيخ أبى زهرة (طبعة ١٩٥٤ م) ص ٤٣٨ ، ٤٣٩

(٢٤) ابن حزم : « الفصل فى الملل والنحل » ج ٥ (طبعة صبيح — القاهرة ، ١٩٦٤) ص ٩ ، ١٠ — وراجع رسالة « الخليفة — توليته وعزله » للدكتور صلاح الدين دبوس وتعليقه (ص ٢٣ بالهامش ٢) على طريقة عرض الاستاذ الكبير الشيخ أبى زهرة لرأى ابن حزم بهذا الصدد » ٠

الجمود من مساوىء عدة وأنه مما يتنافى - كما قدمنا وبينا - مع خاصية من أهم خصائص الشريعة وهى المرونة أو القابلية للتطور والملاءمة مع مختلف ظروف الزمان والمكان(٢٥) .

ومن الامور التى يجب أن تذكر فى هذا المقام أن مجمع البحوث الاسلامية (بالأزهر) يسير - فى بعض ما ينشره من البحوث - بخطوات موفقة فى هذا الطريق ، وكذلك شأن بعض الأعضاء فيما يبدون من اقتراحات وآراء ، وذلك فيما بعقده المجمع من مؤتمرات سنوية لعلماء المسلمين .

(ب) **مراعاة بعض الاعتبارات** التى سبقت لنا الاشارة اليها بصدد معالجتنا موضوع ملء « الفراغ التشريعى »(٢٦) ، وأخصها أن تراعى فى - الاجتهاد - روح الاعتدال والأخذ بسنة التدرج ، وأحكام الضرورات ومبدأ نفى الحرج ، والأخذ بمنهج قويم فى التفسير كما هو شأن منهج الامام محمد عبده ، والعناية بالتفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما بعد منهـا تشريعا زمنيـا (أو وقتيا) ، وتجنب اثارة الفتنة والتعصب بمختلف صـوره ، وغـيرها من الاعتبارات التى سبق لنا بيانهـا تفصيلا ، والتى من شـأنها أن تجعل الفتوى ذات جدوى ، أى قابلة للتطبيق . أما اصدار فتـاوى أو ابـدا آراء لا يمكن تطبيقها أو لا - ينجم منها - لدى تطبيقهـا من النـاحية العملية - من الآثار سوى المضـار ، أو أن ما ينتج منهـا من المساوىء يربو عـلى المزايا والحسـنات ، فان ذلك مما لا يتفق مع مبـادىء الشرع الاسلامى ، وفى مقدمتها - كما هو معلوم - مبدأ « اذا اجتمع ضرران ارتكب الأخف » ومبدأ « الضرر يزال شرعا » . كما يجب أن يراعى كذلك ، بل وقبل ذلك أحد الاعتبارات الهامة ، يجب أن يوضع على هامة الاعتبارات : هو أن يكون رجل العلم صاحب الرأى أو الفتوى قدوة حسنة ، فلا يكون فحسب على علم ، بل كذلك على خلق ، فلا كبير جدوى من فتاوى وآراء تصدر عن رجل علم عرف عنه السير وراء الأهواء ، والوقوف على أبواب أصحاب السلطان ، والقعود على مقاعد الزلفى والنفاق والرياء .

---

(٢٥) تكلمنا عن ذلك تفصيلا فى كتابنا « أزمة الفكر السياسى الاسلامى » ص ٣٣ - ٤٣ ، ص ١١٠ - ١٢٥ .

(٢٦) وقد عالجنا الكلام عنها تفصيلا بالمبحث الثالث - المطلب الأول

(ج) يجب التفرقة بين ما يعد من فروع الفقه ذا صبغة دينية (مثل لأحوال الشخصية) وهذه يجب أن تترك لعلماء الشريعة ، **وبين مالا** يعد ذا صبغة دينية ، ونرى بصدد هذه الأخيرة أن يتعاون مع أساتذة الشريعة أساتذة القانون لدراستها ، كل في مادة تخصصه ، وأن يكون ذلك – كما يرى الاستاذ الكبير الدكتور السنهورى – « طبقا للأساليب العلمية الحديثة وفى ضوء القانون المقارن »(٢٧) .

ولم يكن أساتذة القانون وحدهم هم الذين يطالبون بتناول دراسة الشريعة طبقا للاساليب العلمية الحديثة ، بل اننا نجد من كبار علماء الدين ورجال الاصلاح الاسلامى – فى بعض البلاد الاسلامية – من يطالب بمثل ما نطالب به(٢٨) .

(د) موقف علماء الفقه الاسلامى المحدثين ازاء علماء الفقه القدامى :
يجدر بنا أولا أن نوجه الأنظار الى أن كلامنا هنا انما يقتصر – كما سبق أن ذكرنا فى أكثر من موضع – على **ميدان المعاملات** (أو ما نسميه بالقانون بقسميه الكبيرين : القانون العام والقانون الخاص) .

ومما لا ريب فيه أن هذه النزعة التى تلاحظ بصدد تعلق علماء الفقه المحدثين بآراء الفقهاء القدامى – فى ميدان المعاملات – وفى التفصيلات والجزئيات، رغم أن المسافة التى تفصل بين ظروف بيئتهم وبيئتنا تبلغ من المدى مبلغ ما يفصل بينهم وبيننا من عدد السنين ، ورغم ما هو معروف من مدى

---

(٢٧) راجع بحث الاستاذ الدكتور السنهورى : « على أى أساس يكون تنقيح القانون المدنى المصرى » (المرجع السابق) ص ١٢٠ .

(٢٨) راجع للعالم الباكستانى أبى الأعلى المواردى مؤلفه : « القانون الاسلامى وطرق تنفيذه » منشور في مجموعة « نظرية الاسلام وهديه » (من مطبوعات « دار الفكر » ببيروت (عام ١٩٦٧) ص ٢٠٩ حيث يذكر مانصه :

« علينا أن نتناول الكتب المهمة فى أصول التشريع وحكمته ، ونرتب موضوعاتها **على اسلوب كتب القانون فى العصر الحديث** ، ونضع لها العناوين الجديدة ، ونجمع تحت عنوان واحد ما فيها من المسائل المنتشرة (يقصد المبعثرة الموزعة تحت عناوين مختلفة) ، ونرتب الفهارس لموضوعاتها واعلامها ليستعين بها أرباب القانون فى العصر الحديث على الفهم الصحيح والمعرفة الرصينة للفقه الاسلامى » ثم يقول : « وأوضح مثال على ذلك أن فقهاءنا فى الزمن القديم ما كانوا يذكرون فى كتبهم المسائل المتعلقة بالقانون الدستورى ، والقانون الدولى مستقلة عن غيرها من المسائل ، وكانوا انما يذكرونها فى أبواب النكاح والخراج والارث وما اليها » .

التطورات التى تلحق بالتفصيلات والجزئيات من حين الى حين ، نقول أن هذه النزعة هي أثر من آثار قفل باب الاجتهاد(٢٩) ٠

ثم انه فات فقهاءنا المحدثين أن الآراء التى أبداها علماء الفقه الاسلامى فى شأن تلك التفصيلات والجزئيات لم تكن آراء فقهيه ، بل كانت فى غالبيتها آراء سياسية أو اقتصادية ٠٠ الخ ، وهم بصفتهم رجال فقه لا يعدون من ذوى الاختصاص الا فى المسائل الفقهية ، أما الشئون السياسية أو الاقتصادية فأصحاب الاختصاص فيها هم رجال السياسة أو الاقتصاد « ان المجتهدين الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة ــ كما يقول الاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت ــ لا تعدو معرفتهم فى الغالب هذا الجانب ، ولم يألفوا البحث فى تعرف كثير من الشئون العامة ، كشئون السلم والحرب والزراعة والتجارة والصناعة والادارة والسياسة ، نعم هم كغيرهم لهم جانب خاص يعرفونه حق المعرفة وهم أرباب الاختصاص وأولو الأمر فيه ، وهو ما يتصل من التشريعات بأصول الحل والحرمة فى دائرة ما رسم القرآن من قواعد تشريعية »(٣٠) ٠

ففيما يتعلق مثلا بمسألة تسعير بعض السلع (فى المثال الذى سبق لنا ذكره) اذا كان الرسول بصفته رئيسا لدولة رأى أن التسعير من شأنه أن يلحق غبنا بالتجار فامتنع عن الاستجابة لما طلبه منه البعض من تسعير السلع حين ارتفعت أثمانها فى المدينة ، فانه ليس بالجائز أن نجعل من عدم التسعير مبدأ عاما ، أو أن نحدد الحالات التى يجوز وتلك التى لا يجوز فيها التسعير كما فعل بعض الفقهاء القدامى ، فالرسول أبدى رأيه هنا وفقا لاعتبارات العدالة وظروف عصره ، وقد أبداه بصفته رئيسا لدولة (أو اماما) لا بصفته رسولا ، والسنة التى تصدر من الرسول بصفته اماما لا تعد ــ كما قدمنا وبينا وفيما ذكر بعض كبار علماء الفقه الاسلامى القدامى والمحدثين ــ

---

(٢٩) لقد سمعت أحد أساتذة الشريعة الأجلاء من أعضاء لجنة الحكم على احدى رسائل الدكتوراه فى موضوع يتصل بالشريعة ــ يقول لصاحب الرسالة (أثناء مناقشتها) : ان الرسالة التى لا تزخر ــ فى مراجعها ــ بالاشارة الى مؤلفات علماء الفقه القدامى لا تعد من الرسائل الجديرة بالتقدير » ــ وذلك رغم أن موضوع الرسالة لم يكن ذا صبغة دينية ، ولا كان متعلقا بنظرية أو مبدأ من المبادىء الكلية ٠ ان هذه الظاهرة تعد فى نظر رجال القانون من أعجب الظواهر !!

(٣٠) الاسلام عقيدة وشريعة للاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت (المرجع السابق) ص ٣٧٣ ٠

تشريعا عاما (ملزما لجميع المسلمين فى كل زمان ومكان) وانما تعد تشريعا وقتيا (أو زمنيا) ، ومن ناحية أخرى فان مثل هذه المسألة اذا كانت قديما من المسائل التى أمكن للفقهاء القدامى معالجتها فى يسر ، فقد أصبحت اليوم - شأنها شأن غيرها من المسائل ذات الصبغة الاقتصادية - مسألة معقدة تراعى بشأنها اعتبارات متعددة ، يختلف فيها الرأى باختلاف المذهب السياسى والاقتصادى هل هو المذهب الديموقراطى الرأسمالى الذى لا يرى أصحابه تدخل الحكومة فى الميدان الاقتصادى أم المذهب الماركسى الشيوعى ، أم أحد المذاهب الاشتراكية المعتدلة ، وباختلاف ما اذا كانت البلاد فى حالة حرب أم سلام ، وباختلاف ما اذا كانت تعانى أم لا تعانى أزمة من الأزمات ، كما أن ثمة أحيانا عوامل خارجية يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار . « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » (الأنبياء : ٧) وأهل الذكر أو أهل الاختصاص فى هذا المقام فى العصر الحديث هم غير أهل الفقه لا سيما اذا كانوا من الفقهاء القدامى ، مهما علا مقامهم وتسامى .

- وكذلك الشأن فيما يتعلق بمسألة بيان الشروط الواجب توافرها فى رئيس الدولة (الخليفة) أو الوزير ، وأسلوب اختيار رئيس الدولة ، فذلك الأسلوب وتلك الشروط فى غالبيتها تعد من الشئون ذات الصبغة السياسية أو الادارية ، والتاريخ الدستورى يبين لنا أنها كانت - وستظل دائما - تتغير وتتطور فى مختلف الأزمنة والأمكنة ، وليس مما يتفق مع صالح الشريعة أن نضع باسمها أو باسم الاسلام - كما يفعل الفقهاء القدامى - بصدد **الجزئيات** فى مثل هذه الشئون أحكاما ثابتة جامدة ، لأننا بذلك نقدم لخصوم الشريعة سلاحا من صنعنا يمكنهم من مهاجمتها ومن الادعاء بأنها لا تصلح فى زماننا لتحقيق مصالحنا ، والملاءمة مع ظروفنا(٣١) .

ولقد كان طبيعيا حين يعرض الفقهاء القدامى لتلك الجزئيات - لا سيما فى الميدان السياسى - أن يتأثروا بظروف البيئة فى عصرهم ، فنجد مثلا أن الرأى الذى أبداه الامام ابن حزم بصدد أساليب اختيار الخليفة (والذى سبقت الاشارة اليه) انما أبداه متأثرا - كما لاحظ أحد كبار علماء الشريعة

---

(٣١) وسوف نعود - لبيان وجهة نظرنا بهذا الصدد - بعد قليل بتفصيل أوفى .

(الشيخ أبو زهرة) بما كان عليه فى عصره الحكم الأموى فى الأندلس من الفساد(٣٢) .

ثانيا : مهمة كل من علماء الفقه الاسلامى وعلماء القانون بشأن النهوض بالفقه الاسلامى

تمهيد : معالجة هذه المسألة تعد فى الواقع أحد عناصر أو دعائم الموضوع السابق (كما هو بين من العنوان) ، على أنه نظرا لأنها تتطلب من التفصيل غير القليل ، ولما لها من أهمية خاصة فقد رأينا أن ابرازها يتطلب منا أن نخصص لها بحثا خاصا .

ونرى قبل الاقدام على معالجتها أن نقدم ملحوظتين :

الملحوظة الأولى : نزعة علماء الفقه الاسلامى وعلماء القانون الى تجاوز حدود مهمتهم الأصلية (أى الى انحرافهم عنها) :

ان ما سبق لنا ذكره عن علماء الفقه الاسلامى القدامى من اقحام أنفسهم فى غير ميدان الفقه ، وابداء آراء سياسية أو اقتصادية أو غيرها فى صورة آراء أو اجتهادات فقهية لا يصح أن تعد من الظواهر أو الملحوظات المقصورة على أولئك العلماء ، وانما هى ظاهرة تمتد لتشمل علماء الفقه الاسلامى المحدثين ، وعلماء القانون ورجاله سواء كانوا من رجال القضاء أو غير رجال القضاء ، وسواء كان ذلك فى هذا العصر فى مصر ، أو فى غيرها

---

(٣٢) راجع « ابن حزم » للاستاذ الشيخ أبى زهرة حيث يقول (ص ٢٥٢ وما بعدها) : « ان ابن حزم كان فى هذا التفكير يستمد حكمه من أحوال الأمويين وما كان عليه عصره ، ونسى ان حال عصره فى الاندلس كانت أسوأ أحوال الحكم فى الاسلام ... الخ » - وهذا يؤيد وجهة نظرنا فى أن مثل هذه الآراء كانت فى جوهرها آراء سياسية لا فتاوى أو اجتهادات فقهية . - وراجع كذلك ما سبق لنا ذكره من أن موقف التطرف الذى وقفه الامام ابن القيم فيما أبداه من رأى يعارض به مبدأ الحاق غير المسلمين (من أهل الذمة) بوظائف الدولة انما كان مرده فى الواقع الى موقف التحدى الذى كان يقفه بعض هؤلاء - فى ذلك الحين - من المسلمين (راجع ما ذكرناه بهذا الصدد بالنبذة رقم ٥ من المطلب الثانى من المبحث الثالث ، والمرجع المشار اليه بالهامش رقم ١٥) - ومن ذلك يرى أن رأى ابن القيم انما كان مصدره اعتبارات سياسية مؤقتة لا اعتبارات فقهية .

من الأمصار ، وفى غيره من العصور • وحسبنا بيانا لذلك الانحراف أن نذكر المثالين التاليين :

المثال الأول : نذكر ما كان معروفا عن « اللجنـــة الاستشـــــارية التشريعية »(٣٣) التى كانت قائمة لدينا بمصر قبل انشاء مجلس الدولة عام ١٩٤٦ م ، والتى كانت وظيفتها (طبقا للمرسوم الصــــادر بانشائها عام ١٩٠٢ م) : « أن تقتصر فى بحثها على وضع المشروع فى صـــيغة قانونية وجعل نصوصه ملائمة للقوانين المتبعة » أى أن وظيفة تلك اللجنـــة كانت مقصورة على بحث كل مشروع قانون تقترحه الحكومة (وكذلك مشروع كل مرسوم أو لائحة) وذلك لاحكام الصياغة القانونية للمشروع والتوفيق بين نصوصه وبين أحكام بقية القوانين (أو المراسيم أو اللوائح) ، بعبارة أخرى ان اللجنة يجب عليها (طبقا للمرسوم الصادر بانشائها) أن تقتصر — فى بحثها — على ناحية **الصياغة الفنية القانونية** ، فليس لها اذا أن تتعرض الى الاعتبارات العملية الاجتماعية أو السياسية فتبحث فيما يترتب على هـــذه النصوص من الفـــائدة أو الضرر ، أى فى مبلغ ملاءمتهـــا لظروف البيئـة الاجتماعية أو السياسية — ولكن الواقع هنالك غير ذلك ، اذ كثيرا ما كانت اللجنة لا تقتصر على مجرد أداء وظيفتها الفنية القانونية (كما حددها المرسوم الصادر بانشائها) فكانت تتجاوز حدود مهمتها ، فتبدى رأيها فى المشروع (المعروض عليها) من حيث تلك الاعتبارات الاجتماعية أو السياسية (أى من حيث الفائدة أو الضرر) أيضا(٣٤) • ولا يصح أن يفهم من ذكر هـــذا المثال أن هذه الظاهرة خاصة بتلك اللجنة بل هى فى الواقـــع ظاهرة عامة بالنسبة لرجال القانون بوجه عام(٣٥) •

---

(٣٣) كانت هذه اللجنة تؤلف (طبقا للدكريتو أى المرسوم الصادر بانشائها) من وزير الحقانية (أى وزير العدل) رئيسا ومن المستشار القضائى (الذى كان بريطانيا والغى منصبه طبقا لمعاهدة ١٩٣٦ م المصرية البريطانية) ومن أعضاء لجنة قضايا الحكومة (المستشارين الملكيين، الذين يسمون الآن : « بالمستشارين الجمهوريين ») ، وناظر مدرسة الحقوق (عميد كلية الحقوق)

(٣٤) ذلك هو ما ذكره لى شخصيا أحد كبار أعضاء تلك اللجنة وهو المرحوم يونس باشا صالح (الذى كان مستشارا ملكيا لوزارة الداخلية ، ثم عين فيما بعد وزيرا للاوقاف) وقد ذكر لى ذلك حين كنت أقوم — بالاشتراك معه — بامتحان طلبة كلية البوليس فى عام ١٩٢٤ م فى مادة القانون الادارى ، وكانت من المواضيع التى يشملها منهج الدراسة والامتحان : اختصاصات الوزارات وما يتبعها من مجالس ولجان ، ومنها تلك اللجنة •

(٣٥) انما اقتصرنا هنا على ذكر ذلك المثال الخاص بتلك اللجنة التشريعية ، لانه يعد من الأمور الثابتة بشهادة — أو بعبارة أصح : باعتراف — أحد كبار أعضائها •

ولعلنا نجد تفسيراً لتلك الظاهرة فى الفكرة السائدة لدى الكثيرين بأن رجل القانون هو وحده صاحب الأهلية أو الاختصاص (أو « الصلاحية » على حد تعبير اخواننا من رجال القانون ببعض البلاد العربية) فى وضع القانون . وتلك فكرة خاطئة ، اذ لو صح ذلك لكان واجبا أن يكون جميع أعضاء الهيئات النيابية التى تختص بالتشريع (أى بوضع القوانين) من رجال القانون ، وهو أمر لم يحدث فى أى زمان أو مكان . والصحيح — كما يقول الفقيه الفرنسى الكبير جاستون جيز Jèze : « أنها فحسب **نصوص** القوانين هى التى يجب أن يوكل أمر **صياغتها** الى رجال فنيين (أى الى رجال قانون) ، فمهمة رجل القانون انما يأتى اذا دورها فى **آخر** مرحلة من مراحل التشريع ، أما المراحل السابقة (على مرحلة الصياغة ، وهى المرحلة الأخيرة) فان رجل القانون — كما يقول الفقيه الكبير — حين يشترك فى عمل القانون انما يعتمد فى ذلك على ما لديه من ثقافة عامة وما له من سرعة فهم للمشاكل ، ودراية بحاجيات الشعب ... الخ »(٣٦) ، وبعبارة أخرى أنه يعتمد على صفاته العقلية وثقافته العامة لا على ثقافته الفنية القانونية .

المثال الثانى : يتعلق بتلك الظاهرة التى تلاحظ عادة لدى رجال السلطة القضائية حين توكل اليهم مهمة رقابة دستورية القوانين . وهى ظاهرة انحراف تلك الرقابة الى الناحية السياسية ، بمعنى أن الرقابة الدستورية التى هى فى أساسها ذات صبغة قانونية (هدفها مجرد تحقق القضاء مما اذا كان القانون الذى سيطبق فى القضية المعروضة أمامه يخالف الدستور أم لا يخالفه) تلك الرقابة نجدها تنحرف لتصبح مجرد تقدير لملاءمة أو عدم ملاءمة التشريع للصالح العام وظروف البيئة الاجتماعية والسياسية . وفى هذه الحالة فان القاضى حين يحكم فى القضية انما نجده فى الواقع يعبر عن رأى أو مذهب اجتماعى سياسى ، لا عن رأى أو حكم قانونى .

---

(٣٦) راجع للاستاذ جاستون جيز مؤلفه Cours de droit public ص ٣٠ وللاستاذ بارتلمى مؤلفه فى « القانون الدستورى » (طبعة باريس ١٩٣٣ م) ص ٣٣٣ — ولزيادة التفصيل راجع كتابنا : « أزمة الانظمة الديمقراطية » (الطبعة الثانية لسنة ١٩٦٤ م بدار المعارف) النفصيل راجع كتابنا : « أزمة الأنظمة الديمقراطيـــة » (الطبعة الثانية لسنة ١٩٦٤ م) ص ١٣٤ — ١٤٣ — وكان ذلك بصدد مناقشة « النقد الخاص بضعف مستوى الكفاءة لدى أعضاء البرلمان والوزراء » .

وقد شوهدت هذه الظاهرة بصورة بينة لدى قضاة المحكمة العليا للولايات المتحدة الامريكية . وقد ترتب على ذلك أن أصبح الامريكيون يعتبرون المحكمة العليا بمثابة جزء من السلطة التشريعية (أي احدى الهيئات ذات الأثر في توجيه سياسة الحكم في البلاد)(٣٧) .

الملحوظة الثانية : نزعة علماء الفقه الإسلامي الى صبغ المسائل ذات الصبغة الفقهية (القانونية) بصبغة دينية :

تلاحظ هذه الظاهرة في الأمثلة التي ذكرناها وهي تتصل بمسائل جزئية ذات صبغة اقتصادية كمسألة تسعير السلع ، أو ذات صبغة سياسية كالشروط الواجب توافرها في الوزير أو أسلوب اختيار رئيس الدولة (الخليفة) ، اذ وجدناهم يضعون لها « حكما شرعيا » أي حكما باسم الشريعة أو الاسلام ، ويضعونه على اعتبار أنه حكم « ثابت » لا يتغير بتغير ظروف الزمان والمكان ، ويذكر ذلك أحيانا – كما رأينا – صراحة ، وهو أمر لا يجوز الا اذا كانت المسألة ذات صبغة دينية ، أو كانت تقرر مبدأ من المبادىء العامة الكلية (كما قدمنا) .

ونلاحظ كذلك هذه الظاهرة بصدد مسألتين هامتين : (١) مسألة الخلاف بين الشيعة والسنة ، (٢) مسألة الخلافة .

فأولا : فيما يتعلق بالخلاف بين الشيعة واهل السنة حول من هو أحق بالخلافة ، والذي نشأ بين الامام علي ومعاوية حول : من لهم حق اختيار الخليفة ؟ هل هم أهل المدينة وحدهم ، أم حق الاختيار للمسلمين عامة ؟ فهذه مسائل في جوهرها ذات صبغة دستورية أو سياسية ولكننا نجدها

---

(٣٧) أن ذلك النهج الذي اتبعه رجال القضاء الامريكي – كما يقول الفقيه الفرنسي الكبير بيردو **Burdeau** – يبعدهم عن حدود نطاق وظيفتهم الخاصة ويمهد لهم سبيل مزاولة « سلطة حقيقية من سلطات الحكم »

ولقد بلغ الأمر بهم في الولايات المتحدة أن وجدناهم يتجهون الى اعتبار القوانين ذات الاهمية الخاصة لا تعد ذات قوة ملزمة قانونية **(un véritable pouovir de gouverement)** الا اذا كانت المحكمة العليا قد أقرت بدستورية تلك القوانين – راجع في ذلك مؤلفنا « القانون الدستوري والانظمة السياسية» (الطبعة السادسة) ص ١٩٠ ، ١٩١ – ولزيادة التفصيل راجع كتابنا « الوسيط في القانون الدستوري » (طبعة ١٩٥٦ م) ص ٣٣٥ – ٣٣٨ .

أدت الى ظهور فرق مذهبية مختلفة - هم الخوارج والشيعة والسنة - وقد اصطبغت مذاهبهم - كما هو معروف بصبغة دينية ٠

وثانيا : ان الخلافة وهى صورة من صور نظام الحكم فى الدولة وبوجه خاص من صور رئاسة الدولة تعد اذا من مواضيع علم القانون الدستورى الذى يعد فى الشريعة الاسلامية - كما يعد فى كل شريعة - أحد فروعها أى أحد فروع الفقه ٠ ولكن ذلك لم يكن دائما شأن موضوع الخلافة اذ كان يعالج بحثه فى البداية باعتباره من مواضيع علم « الكلام » وهو العلم الذى يبحث فى العقائد الدينية الاسلامية ٠ وقد كان الشيعة أول من قاموا ببحث موضوع الخلافة (أو « الامامة » كما يسمونها) بحثا علميا وجعلوا من موضوعها علما سموه « علم الامامة » فكان من ذلك أن طبعوا هذا العلم بطابعهم ، فعالجوا هذا الموضوع لا باعتباره من مواضيع الفقه بل باعتباره من مواضيع علم الكلام(٣٨) ٠

ولقد كان الامام الشافعى أول من جعل من موضوع الخلافة أحد مباحث الفقه ، ثم تبعه فى ذلك غيره من الأئمة ورجال الفقه الاسلامى(٣٩) ٠

أما وقد انتهينا من هاتين الملحوظتين فاننا ننتقل الى معالجة المسألتين الهامتين التاليتين :

المسألة الأولى : هل يعد علماء الفقه الاسلامى من ذوى الاختصاص فى تقدير « المصلحة » التى يجوز أو لا يجوز الأخذ بها طبقا لأحكام الشرع الاسلامى(٤٠) ؟

ذلك هو ما يراه ويجيب بالايجاب عليه كثير من العلماء ٠ ولقد رأينا مما أوردناه من الأمثلة كيف أنهم يبينون بل يحددون الحالات التى تتحقق فيها المصلحة وتتطلب تدخل أولى الأمر لتسعير أثمان السلع مثلا ٠

---

(٣٨) سمى علم الكلام بهذا الاسم لان أهم مسألة ادت الى انشائه كانت تتعلق بالقرآن وهو « كلام الله » - راجع للاستاذ الشيخ أبى زهرة : « الشافعى - حياته وعصره ، آراؤه وفقهه » ص ١٣٤ ٠

(٣٩) ذكر ابن النديم فى الفهرست (ص ٢٩٥) أن الشافعى عقد فى أحد مؤلفاته فصلا أسماه « كتاب الامامة » ٠

(٤٠) اننا نعنى هنا « المصلحة » بمعناها الواسع الذى يشمل مبدأ الضرورة ، ومبدأ نفى الحرج ٠

فهم يقولون : ان « على الفقيه أن يسلك طرق الاجتهاد المختلفة للتعرف على هذه المصالح » ونجدهم - بصدد الكلام عن قاعدة سد الذرائع - يقولون : « ان عمل الفقيه فى تحقيق مناط القاعدة ، يكون بالتحقق من أن الفعل يؤدى فى العادة الى المفسدة ، وهذه مهمة يعرفها الفقيه بالتجارب والخبرات »(٤١) .

التفرقة بين مرحلتين : والرأى عندى أنه يجب التفرقة بين مرحلتين :

المرحلة الأولى : هى مرحلة « التعرف » على المصلحة ، أى مرحلة البحث عما اذا كان عمل من الأعمال أو تصرف من التصرفات يحقق المصلحة ، بعبارة أخرى : مرحلة استنباط الحل الذى يحقق المصلحة (بمعناها الواسع ، أى بما فيها المصلحة التى تفرضها « الضرورة » ، وتلك التى يتطلبها « نفى الحرج ») .

فى هذه المرحلة فانه يبدو لنا أنه نظرا لتعقد الأمور فى العصر الحديث ، وتعقد وتعدد العلوم تعقيدا وتعددا أدى الى وجود أخصائيين فى كل علم بل فى كل فرع من فروع كل علم من العلوم المختلفة وفى مختلف أوجه النشاط فى الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية وغيرها ، وذلك بعكس ما كان عليه الحال فى العصور السابقة ، لذلك كان ضروريا أن تترك هذه المرحلة للأخصائيين والفنيين ، أو أصحاب الدراية والتجربة والخبرة فى تلك الفروع أو أوجه النشاط المختلفة ، وحين تكون المسألة من المسائل التى تهم الصالح العام أو تمس السياسة العامة للدولة ، وكان الأمر يتطلب تشريعا أو قرارا عاما يصدر من أولى الأمر فان الأمر لا يترك فى هذه الحالة للأخصائيين وغيرهم ممن ذكرنا فحسب ، بل يجب أن تكون الكلمة العليا لأولى الأمر (أصحاب السلطتين التشريعية والتنفيذية) الذين تقع عليهم مسئولية السياسة العامة للدولة .

وهذا - فيما نعتقد - هو ما يشير اليه بعض كبار علماء الفقه الاسلامى فى بعض كتاباتهم :

---

(٤١) راجع « نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى » للاستاذ الدكتور حسين حامد حسان الصفحات ط (من المقدمة) ، ٢٣ ، ٤٢ ، ٥٢٨ .

يلاحظ انه يقصد باستخراج « المناط » : استنباط علة الحكم أو المصلحة ، وذلك من نصوص الشرع أو ملابسات النص .

فالأستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج نجده فى تفسير الآية الكريمة : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء » يقول : « ليس معنى أن القرآن تبيان لكل شيء أنه أحاط بجزئيات الوقائع والحوادث ، ونص على تفاصيل أحكامها » ثم يقول : « فالقرآن الذى هو المصدر الأول للتشريع الاسلامى تبيان لكل شيء من حيث أنه قد أحاط بجميع الأصول والقواعد التى لابد منها فى كل قانون ونظام ، وذلك كوجوب العدل ، والشورى ، ورفع الحرج ، ودفع الضرر ، ورعاية الحقوق لأصحابها ، وأداء الأمانات الى أهلها ، **والرجوع بمهام الأمور الى أهل الذكر والاختصاص** ... الخ »(٤٢) .

وليس علماء الفقه الاسلامى ولا علماء القانون من « أهل الذكر والاختصاص » فى الشئون الاقتصادية والسياسية والعسكرية (كما قدمنا) ، ان علماء الفقه أو المجتهدين يعدون « من أهل الذكر والاختصاص » فى دائرة تخصصهم ، وعلى حد تعبير الأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت : « فيما يتصل من التشريعات بأصول الحل والحرمة فى دائرة ما رسم القرآن من قواعد تشريعية »(٤٣) .

وبصدد الكلام عن حق الملكية فى الاسلام والبحث فيما اذا كان يصح المساس بها عن طريق تأميمها أو نزعها فانه لما كان تقدير وجه المصلحة أو الضرورة فى هذه الحالة انما يتصل عادة فى المقام الأول باعتبارات اقتصادية ، وفى المقام الثانى باعتبارات سياسية واجتماعية فانه يجب الرجوع فى ذلك أولا لا الى علماء الفقه ، بل – كما يقول الأستاذ الكبير الدكتور الشيخ مصطفى السباعى (أستاذ ورئيس قسم الشريعة الاسلامية سابقا بجامعة دمشق) – الى آراء رجال الاقتصاد نزولا على قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون »(٤٤) (الأنبياء : ٧) .

---

(٤٢) السياسة الشرعية والفقه الاسلامى للاستاذ الشيخ عبد الرحمن تاج (طبعة ١٣٧٣ هـ – ١٩٥٣ م) ص ٤٦ ، ٤٧ – ونجده يكرر هذا المعنى (ص ١٠) حيث يقول : « فقاعدة رفع الحرج وقاعدة سد الذرائع ، ومبدأ الشورى ، والرجوع بمعضلات الامور الى **أهل الذكر والرأى** هى من أصول الشريعة المحكمة » .

(٤٣) الاسلام عقيدة وشريعة ص ٣٧٣ .

(٤٤) راجع للاستاذ الدكتور مصطفى السباعى (أستاذ ورئيس قسم الشريعة الاسلامية سابقا بجامعة دمشق) « اشتراكية الاسلام » (الطبعة الثانية بدمشق عام ١٩٦٠) ص ١٨٠ – وراجع للاستاذ الدكتور وهبة الزحيلى (استاذ ورئيس قسم الشريعة بجامعة دمشق) رسالته فى « نظرية الضرورة الشرعية » حيث يقول (ص ٤٦) : « وضع الاسلام فى دستوره مبادىء ثابتة خالدة مثل مبدأ رفع الحرج ودفع الضرر ، **والرجوع الى العلماء المختصين** ... الخ » .

ان **التقنين الصالح** – كما يقول الأستاذ الكبير الدكتور السنهورى – يمتاز بشيئين :

أولا : تغلب الروح العملية فيه على الروح الفقهية(٤٥) . ونلاحظ ان أصحاب الرأى القائل بأن علماء الفقه الاسلامى هم من ذوى الاختصاص فى التعرف على المصلحة أو المفسدة حين يقولون عن مهمة الفقيه فى هذه الحالة « أن هذه مهمة يعرفها الفقيه بالتجارب والخبرات »(٤٦) ، فانهم انما يعترفون فى الواقع بأن الفقيه ليس من ذوى الاختصاص ، لأنه كما يقولون انما يعرف هذه المهمة « بالتجارب والخبرات » أى لا باعتباره فقيها ، أو استنادا الى معلوماته الفقهية(٤٧) .

. **أما المرحلة الثانية** : فهى مرحلة البحث فيما اذا كان العمل أو الحل – الذى يراد اتخاذه لتحقيق المصلحة (أو لدفع المفسدة) – يتعارض أو لا يتعارض مع مبادىء وأصول الشرع الاسلامى . ففى هذه المرحلة يعد علماء الفقه الاسلامى ذوى الاختصاص . ولكن ثمة فارقا كبيرا بين هاتين المرحلتين ، فاختصاصهم فى هذه المرحلة انما يقتصر فى الواقع على مجرد « الاعتراض » (أو ما يسمى فى لغة رجال القانون الدستورى أو رجال القانون الدولى العام

---

(٤٥) ثم يقول : « والشىء الثانى هو ألا يحاول « التقنين الصالح » الاحاطة بكل شىء فان هذه المحاولة عقيمة...الخ » راجع بحثه : « على أى أساس يكون تنقيح القانون المدنى » (المرجع السابق) ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٤٦) راجع الهامش رقم ٤١ والنبذة التى يشير اليها .

(٤٧) ومما يؤيد وجهة نظرنا بهذا الصدد أن نعرف أن المصلحة « نسبية » وفى ذلك يقول العالم الجليل الاستاذ الشيخ أبو زهرة : « قد يكون الشىء من الاشياء مصلحة فى وقت وليس بمصلحة فى غيره » ثم يقول : « وقد قرر هذه الحقيقة الشاطبى فى كتابه : « الموافقات » فقال :

« ان المنافع والمضار منها أن تكون اضافية لا حقيقية ، ومعنى كونها اضافية أنها منافع أو مضار فى حال دون حال ، وبالنسبة لشخص دون شخص أو وقت دون وقت » – راجع فى ذلك بحث « نظرة الى العقوبة فى الاسلام » منشور فى الجزء الرابع من « التوجيه التشريعى فى الاسلام » (من مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية) ١٣٩٢ هـ – ١٩٧٢ م . ص ٤٤ .

بحق « الفيتو ») على الحل أو مشروع القرار أو القانون الذى سبق اتخاذه بواسطة أهل الخبرة والاختصاص(٤٨) ٠

المسألة الثانية : مراعاة مبدأ التخصص فى تدريس الشريعة الاسلامية:

ان النهوض بالفقه الاسلامى ـ شأنه شأن النهوض بعلم القانون أو بأى علم أو فن أو عمل من مختلف العلوم أو الفنون أو الأعمـــال ـ لا يمكن أن يتحقق فى هذا العصر الا باحترام مبدأ التخصص : التخصص فى « فرع » من فروع أحد العلوم أو الفنون أو الأعمال ٠ وهذا المبدأ هو الذى يقوم على أساسه نظام التعليم الجامعى فى هذا العصر الذى يوصف بأنه عصر الذرة ، ويجب كذلك أن يوصف بأنه عصر التخصص ، فقد تقدمت وتعقدت واتسعت دائرة مختلف العلوم فى هذا العصر وتعددت فروع كـل علم بحيث أصبح الفرد لا يصح أن يعد عالما أو أخصائيا أو رجـــلا فنيا technicien بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة الا فى فرع من فروع أحد العلوم أو أحد مختلف أنواع المعرفة أو الأعمال ٠

فأستاذ القانون أو الطب أو الهندسة مثلا انما هو أستاذ فى « فرع » من الفروع التى يشملها قسم من الأقسام التى تضمها دراسة القـــانون أو الطب أو الهندسة ، فالأستاذ الجامعى الجدير بهـــذا الوصف لا يمكن الا أن يكون أستاذا أخصائيا فى فرع من الفروع أعد له اعدادا خاصا ، وله فيـــه بحوث تمتاز بالابتكار (على حد تعبير اللوائح الجامعية) وتوفر على تدريسه عدة سنين قبل أن يعين أستاذا لذلك الفرع ٠

ولقد سبق لنا أن كتبنا فى تفصيل فى هذا الموضوع ونادينا بضرورة مراعاة هذا المبدأ بصدد تدريس الشريعة الاسلامية ومعالجة موضوعاتها ، من

---

(٤٨) راجع للاستاذ الشيخ عبد الرحمن تاج (فى كتابه « السياسة الشرعية » ص ١١ ، ١٢) ٠ قوله : « من أجل أن توصف السياسة بأنها شرعية لا يشترط أن ينطق بها الشرع ، بل يكفى أن تكون متمشية مع روح الشريعة ومبادئها على ألا تكون مخالفة مخالفة حقيقية لنص من النصوص التفصيلية التى أريد بها تشريع عام ٠

أجل النهوض بها ، ولقد كان من بشائر الخير أن وجدنا أحد أساتذة الشريعة الأجلاء قد استجاب لندائنا فرأى الأخذ برأينا(٤٩) •

ولا نريد هنا أن نكرر ما كتبناه هناك(٥٠) • وحسبنا هنا أن نلخص أهم ما قدمت من اقتراحات بعد أن أوسعها بعضا من الايضاحات •

أولا : يجب التفرقة بين ما يعد من فروع الفقه ذا صبغة دينية (كالأحوال الشخصية) وهذه يجب أن تترك لعلماء الشريعة ، وبين ما لا يعد ذا صبغة دينية (مثل مادة المدخل لدراسة الفقه الاسلامى والنظريات العامة فى المعاملات وتاريخ التشريع الاسلامى)(٥١) ونرى الأوفق بصدد هذه المواد أن يتعاون مع أساتذة الشريعة أساتذة القانون لدراستها – كل فى مادة تخصصه – على حد تعبير الأستاذ الكبير الدكتور السنهورى – « طبقة للأساليب العلمية الحديثة »(٥٢) •

مع ملاحظة أن يكون أستاذ الشريعة القائم بتدريس مادة « تاريخ التشريع الاسلامى ، استاذا متخصصا ، كما هو الشأن فى تدريس مادة تاريخ القانون •

ثانيا : أما فيما يتعلق بفروع القانون الأخرى التى لا يعنى عادة بدراستها ولا بتدريسها علماء الشريعة ، وبخاصة فروع القانون العام (وأهمها القانون الدستورى والقانون الادارى والقانون الدولى العام) التى يطلق عليها أحيانا

---

(٤٩) اننا نعنى هنا الاستاذ الدكتور زكريا البرى (استاذ ورئيس قسم الشريعة بكلية الحقوق بجامعة القاهرة) وذلك فيما نشره (بصحيفة الاخبار عدد ٢٦ مايو ١٩٧٢) عن اقتراحه بتطوير مناهج كلية الشريعة بجامعة الازهر ، على أنه اذا كان قد أخذ بالفكرة التى أبديناها ، فهو لم يقدمها بالصورة التى رسمناها ، وأجدنى لا أتفق معه فى صورة اقتراحه بأن تقسم مواد الدراسة الشرعية على فروع القانون المعروفة » ، ذلك ما سنعرض له بعد قليل بغير القليل من التفصيل •

(٥٠) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « أزمة الفكر السياسى الاسلامى » المبحث الثالث من الباب الثانى ، وعنوانه « مشكلة الاختصاص » • •

(٥١) يلاحظ اننا انما نتجه بهذه الاقتراحات الى كليات الحقوق •

(٥٢) راجع بحث الاستاذ الدكتور السنهورى : « على أى أساس يكون تنقيح القانون المدنى المصرى » (المرجع السابق) ص ١٢٠ • وقد سبقت لنا الاشارة الى ذلك •

العلوم السياسية ، وكذلك العلوم الاقتصادية ، فهذه كلها تخرج عن نطاق اختصاص علماء الشريعة باعتبارهم من علماء القانون الخاص (لا القانون العام) فيما يتعلق بأحكام الشريعة ، فالمواد التى درجوا على دراستها وتدريسها - سواء في الأزهر أو فى كليات الحقوق - هى من فروع ما اصطلح رجال القانون على تسميته بالقانون الخاص (الذى يعد القانون المدنى أهم فروعه) ٠

وليس من الجائز فى هذا العصر أن يجمع أستاذ فى الجامعة بين تدريس أحد فروع القانون العام وأحد فروع القانون الخاص ، ان مثل هذا الجمع هو اقسى أنواع الضرب الذى ينزل فى هذا العصر على وجه التعليم الجامعى ، وبالتالى ينال من كرامته ونهضته ٠

ونرى بصدد هذه المواد أن على أساتذة القانون أو الاقتصاد المختصين - كل فى فرع تخصصه - أن يدرس مادته مع المقارنة بأحكام الشريعة الاسلامية ، وعلى كليات الحقوق (ومن باب أولى كلية الشريعة والقانون بالجامعة الأزهرية أو بجامعة أم درمان الاسلامية) أن تشجع الدراسة والتدريس في هذا الاتجاه ، وبوجه خاص فى أقسام الدراسات العليا ٠

ثالثا : العمل على تشجيع طلبة الدراسات العليا بأن تكون موضوعات رسائلهم (للدكتوراه) دراسة مقارنة مع الشريعة الاسلامية ، وهذا الاتجاه سيكون فى الواقع نتيجة طبيعية بل وحتمية لانتهاج أستاذ المادة - فى الدراسات العليا - ذلك النهج الذى أشرنا اليه(٥٣) ٠

* * *

(٥٣) وهذا هو ما حدث فعلا بكلية الحقوق بالاسكندرية - لأول مرة فى تاريخها - وكان ذلك بالنسبة لمادة القانون الدستورى التى اقوم بتدريسها فى الدراسات العليا ، فلقد اختار ستة من الطلبة مواضيع رسائلهم من موضوعات الشريعة المتصلة بالقانون الدستورى (مع المقارنة بالأنظمة الدستورية الحديثة) وقاموا ببحوثهم تحت اشرافى ، وقد انتهى منهم ثلاثة من تقديم رسائلهم وحصلوا على الدكتوراه ٠

ومما تقدم يرى أننا لا نوافق على ما يراه البعض من تقسيم مواد الدراسة الشرعية على فروع القانون المعروفة(٥٤) .

ثالثا : القدوة الحسنة

مما يؤثر عن الامام ابن تيمية قوله : « أولو الأمر صنفان : الأمراء

---

(٥٤) ذلك هو الرأى الذى سبقت لنا الاشارة اليه ، والذى يراه الاستاذ الدكتور زكريا البرى ونشره (بصحيفة الاخبار عدد ٢٦ مايو ١٩٧٢ م) حيث قال ما نصه :

« انى أدعو الى دراسة اقتراح بتطوير مناهج كلية الشريعة بجامعة الأزهر لتغيير خطة الدراسة من أساسها بحيث تقسم موادها الفقهية الى فروع القانون المتعددة ، فنكون هناك مادة القانون المدنى الاسلامى ، ومادة القانون الجنائى الاسلامى والقانون الدستورى الاسلامى والقانون الادارى الاسلامى والقانون الدولى العام الاسلامى ... الخ » ثم يقول « كما يضاف اليها المواد الاسلامية المكملة وعلى رأسها مادة الاقتصاد الاسلامى ... الخ » .

ونلاحظ على هذا الاقتراح ما يلى :

أولا : ليس هذا اقتراحا « بتطوير » المناهج على حد تعبير الاستاذ الجليل ، انما هو فى الواقع اقتراح بالقيام « بطفرة » ، بل بثورة فى المناهج ، وهو لا يمكن أن ينكر ذلك لأن اقتراحه « بتطوير » المناهج سيكون — على حد تعبيره — « من أساسها » ، والتطوير لا يكون من « الأساس » وفى ذلك فان الزميل صاحب الاقتراح يختلف معنا اختلافا جذريا من حيث روح الاقتراحات أو التعديلات أو الاصلاحات التى نرى الاخذ بها فى أى شأن من الشئون ، وهى روح الاعتدال والأخذ بسنة التدرج .

وليس ثمة — فيما نعتقد جدوى من تقديم اقتراحات غير قابلة للتطبيق وذلك لأن اجراء مثل هذا التقسيم لمناهج الدراسة يتطلب التمهيد له أولا بمرحلة سابقة وهى مرحلة اعداد أعضاء هيئة التدريس الذين تتوافر فيهم المؤهلات التى يتطلبها القيام بمهمة تدريس هذه المواد المختلفة ، فأستاذ القانون الجنائى الاسلامى أو القانون التجارى الاسلامى مثلا يجب أن يكون أولا أستاذا للقانون الجنائى أو للقانون التجارى كما هو الشأن فى التعليم الجامعى فى العصر الحديث ، والذى أعلمه — والله أعلم — أنه لا يوجد فى مصر سوى عدد قليل بل ضئيل لا يتجاوز عدد أصابع وربما نصف عدد أصابع — اليد الواحدة من اساتذة القانون الذين عنوا بدراسة الأحكام الشرعية المتصلة بمادة تخصصهم عناية تؤهلهم لتدريسها على النحو الذى يقترحه الزميل .

ثانيا : كان الأجدر بالزميل قبل أن ينادى بتطبيق مبدأ التخصص على هـذا النحو فى الازهر ان يبدأ بتطبيقه أولا بقسم الشريعة الذى يتولى رئاسته بكلية الحقوق فيجعل لمادة « تاريخ التشريع الاسلامى » أحد أعضاء هيئة التدريس بالقسم يتخصص فى القيام بتدريسها ، كما هو الشأن فى تدريس تاريخ القانون .

ثالثا : لا يوجد ولا يمكن أن يوجد بين العلوم ما يصح تسميته « بالقانون الدولى العام الاسلامى » ، فلا يوجد ما يصح تسميته بالقانون الدولى العام المصرى والقانون الدولى العام السورى والقانون الدولى الانجليزى ، « فالقانون الدولى العام » لا يصح نسبته الى دين أو مذهب معين أو الى دولة معينة ، لسبب بسيط وهو أنه أولا « دولى » وثانيا لأنه « عام » .

حقا هناك بعض الأحكام المتعلقة بالعلاقات الخارجية نص عليها في الدساتير أو الشرائع المختلفة ، ومنها الشريعة الاسلامية ، ولكن هذا لا يعني أن هناك قوانين دولى عام مختلفة .

رابعا : وكذلك لا يوجد ولا يمكن أن يوجد ما يصح تسميته بعلم « الاقتصاد الاسلامى » ، لسبب بسيط هو أن علم الاقتصاد علم حديث لم تعرف نشأته الا فى أواخر القرن الثامن عشر بعد اكتشاف البخار وقيام الثورة الصناعية فى انجلترا ثم غرب أوروبا فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، تلك الثورة التى تم بها الانتقال من الصناعة اليدوية الى الصناعة الآلية machinisme) اى التى تدار بالآلات بالقوة المحركة (وهى البخار) ، وقد ترتب على ذلك تغيرات مستمرة وأزمات دورية أصبحت تسود المجتمع وتتطلب من الأفراد ومن الدولة تنبؤات وتخطيطات للمستقبل فى الميدان الاقتصادى وكذلك اجراء مقارنة بين الكسب والخسارة التى تنجم من النفقات ومن التضحية بمشروع فى سبيل القيام بمشروع آخر (وذلك كله هو مايطلق عليه فى هذه الاقتصاد « الحساب الاقتصادى ») . فهنا ظهرت الحاجة الى قيام علم الاقتصاد ، علم له نظريات وقوانين معينة (كقانون جريشام ومؤداه : « ان العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة من السوق) . وذلك بخلاف الحال - كما يقول الاستاذ الدكتور حازم الببلاوى - فى المجتمعات القديمة السابقة حيث كان يسودها نوع من الثبات والاستقرار النسبى بحيث أن العادة والروتين كانا ينظمان كل شئون الانتاج والتوزيع ، الزراعة والرعى والصيد تكاد تخضع لناموس الطبيعة من حيث كفاءتها خلال أجيال متعاقبة ، وفى مثل هذه الظروف لا تقوم أية حاجة الى الحساب الاقتصادى كل شئون الانتاج والتوزيع ، الزراعة والرعى والصيد تكاد تخضع لناموس الطبيعة من حيث الدورة الزراعية وموسم الصيد بحيث تكاد تتكون مجموعة من العادات الثابتة الموروثة للقيام بهذه النشاطات ، وتتأكد هذه العادات وتنتقل من جيل الى آخر دون تغيير يذكر ، فلا حاجة هناك الى التفكير المستمر لمواجهة أحداث جديدة ، وانما لكل حدث طريقة مواجهته وهى طريقة أثبتت كفاءتها خلال أجيال متعاقبة ، وفى مثل هذه الظروف لا تقوم أية حاجة الى الحساب الاقتصادى والتخطيط والتنبؤ . فالعادات والتقاليد كفيلة بذلك ، وليس الحال كذلك فى المجتمع الصناعى »

ويرى البعض أن ويليام بتى Petty هو مؤسس علم الاقتصاد ، وفى فرنسا يقولون أن فرانسوا كينيه Quesnay . أب الرواد لمدرسة الطبيعيين (أو الفسيوقراطيين) هو الذى جعل (فى أواخر القرن الثامن عشر) من الاقتصاد علما ، فالمبادىء والقوانين والنظريات الاقتصادية المعروفة غربية .

وكما يقول أحد اساتذة الاقتصاد البارزين فى مصر (وهو الاستاذ الدكتور محمد لبيب شقير الوزير السابق) فى بحثه : « تاريخ الفكر الاقتصادى » (ص ٥٣) بصدد الكلام عن الفكر الاقتصادى الاسلامى : « واول ما نلاحظه عليه أنه لايقوم - كما كانت الحال تماما فى العالم المسيحى فى نفس الفترة - على تحليل علمى يجعل من البحث الاقتصادى علما مستقلا . فالمفكرون الاسلاميون لم يصلوا الى فصل الدراسات الاقتصادية عن غيرها من أنواع الدراسات ، بل كانت خاضعة لديهم للاعتبارات الدينية ، وممزوجة بالدراسات الاخرى ، كالفقه والفلسفة والتاريخ ، وفى هذه الحدود نجد فى العالم الاسلامى « أفكارا » اقتصادية بالمعنى الذى حددناه فى بداية هذا الكتاب فلم يكن ما قدمه العالم الاسلامى فى هذا الميدان اقل ولا اضأل مما قدمته الحضارات التى

(يقصد الحكام) والعلماء ، وهم الذين اذا صلحوا صلح الناس »(٥٥) ٠

وهذا صحيح أيضا بالنسبة لقادة الفكر وغيرهم من المصلحين ٠

ومما ذكره العالم الاجتماعي الفرنسي - بصدد الكلام عن وسائل التأثير على الجماهير أن في مقدمة هذه الوسائل « القدوة الحسنة »(٥٦) ٠ فمن أجل أن يكون للعلماء الأجلاء ما نرجو لأقوالهم وأعمالهم من عمق الأثر في النفوس ومن اتساع الخطوات في طريق الاصلاح يجب أن يرى الناس فيهم **أولا** هذه القدوة الحسنة ٠ ولقد عرف تاريخ الاسلام من هؤلاء العلماء الذين تتمثل فيهم هذه « القدوة الحسنة » طائفة يعتز بها الاسلام ٠

ان من الأخطاء الذائعة في هذا العصر - حتى بين الخاصة من طائفة المثقفين - أنهم يوجهون الى الآراء والمبادىء والمذاهب والأنظمة والاصلاحات من اهتمامهم أضعاف ما يوجهون الى الأشخاص : أصحاب تلك الآراء والمبادىء والمذاهب ، وأشخاص القائمين على تطبيق تلك الأنظمة وعلى تنفيذ تلك الاصلاحات ٠

ويفوتهم أن الخير أو المجد انما تدركه الشعوب بوسيلتين : (١) بمبادىء وأنظمة واصلاحات طيبة ، (٢) وبأشخاص طيبين ، أى أمناء أكفاء مخلصين ،

يمكن أن يقارن معها ، وهي حضارة اليونان والرومان وحضارة العالم المسيحي الذى عاصره في القرون الوسطى » ٠

واجع أيضا فيما تقدم كتاب الاستاذ الدكتور حازم الببلاوى : « المجتمع التكنولوجي الحديث» (طبعة ١٩٧٢) ص ١٥ - ٢٤ ٠ وكتاب « الاقتصاد السياسي » للاستاذ الدكتور محمد دويدار والدكتور مصطفى رشدى شيحة (طبعة ١٩٧٣ م) ص١٥٢ - ١٦٧ ٠

(٥٥) « السياسة في اصلاح الراعي والرعية » لابن تيمية (الطبعة الرابعة ١٩٦٩ م) ص ١٥٩ (الناشر دار الكتاب العربي)

(٥٦) راجع كتابه : « البسيكولوجية السياسية »
Psychologie Politique (طبعة باريس ١٩٢٩ م) ص ١٣١ ٠

وثقوتهم أنه يجب أن توضع هاتان الوسيلتان على قدم المساواة فى كفتى الميزان ، بل أن التاريخ ليعلمنا أننا يجب علينا أن نجعل للكفة الثانية الرجحان .

ويجدر بنا فى مقام الختام أن نقرر ونكرر - ما سبق لنا أن ذكرنا فى أكثر من موضع وأيدناه بأكثر من مرجع - أن ما أبديناه أو أبداه غيرنا من آراء أو اقتراحات يجب أن نجرى - على سنة التدرج - فى تطبيقها ، وأن نسير - بخطوات معتدلة - فى طريقها ، والا قصرت بنا الخطى التى خطوناها دون الغاية التى ابتغيناها .

تلك هى سنة التاريخ ، ولن تجد لسنة الله ولا لسنة التاريخ تبديلا .

فهرس الكتاب

للمؤلف

أولا - مؤلفات وبحوث

١ - الديموقراطية وتمثيل المصالح (أو المهن والحرف) فى فرنسا - بحث فى القانون العام والفلسفة السياسية (بالفرنسية . طبع بباريس سنة ١٩٣١)

La Démocratie et la représentation des intérêts en France (thèse) éd. Paris, 1931.

وله كلمة تقديم بقلم الأستاذ بارتلمى Barthélmy عضو المجمع العلمى الفرنسى والأستاذ بكلية الحقوق بباريس ووزير العدل سابقا (نفـد)

٢ - أزمة القانون الادارى (بحث نشر بمجلة القضاء ببغداد) عدد كانون الأول (ديسمبر) ١٩٣٦ ، ومطبوع على حدة - الطبعة الثانية بالاسكندرية ١٩٥٥.

٣ - القانون الادارى للعراق . الجزء الأول . طبع ببغداد سنة ١٩٣٧ (نفـد).

٤ - القانون الادارى المصرى . الجزء الأول . طبع بالقاهرة سنة ١٩٣٨ (نفـد)

٥ - سلطة الوزير فى ايقاف الموظفين للاحالة على التحقيق الادارى (بحث منشور بمجلة المحاماه بالقاهرة - عدد يونيه ١٩٣٩) ومطبوع على حدة

٦ - مهمة السلطة التنفيذية (محاضرات ألقيت سنة ١٩٣٩ بكلية البوليس بالقاهرة - على طلبة قسم حملة ليسانس الحقوق) (نفـد)

٧ - مشكلة اصلاح نظام الانتخاب فى مصر . بحث منشور بمجلة الحقوق (التى يصدرها أساتذة كلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) عدد يناير - مارس سنة ١٩٤٨ - ومطبوع على حدة (فى ١٢٠ صفحة) (نفـد)

٨ - أصل نشأة الدولة (بحث فى الفلسفة السياسية وتاريخ القانون العام) نشر بمجلة القانون والاقتصاد (التى يصدرها أساتذة كلية الحقوق بجامعة القاهرة) عدد سبتمبر - ديسمبر ١٩٤٨ ، ونشر بمجلة « الحقوق » (جامعة الاسكندرية) بالعددين الاول والثانى لسنة ١٩٦٣/١٩٦٤

٩ - المفصل فى القانون الدستورى . الجزء الأول . طبع بالاسكندرية سنة ١٩٥٢. (نفد)

١٠ - الوسيط فى القانون الدستورى . طبع بالإسكندرية سنة ١٩٥٦ (نفد)

١١ - الأنظمة السياسية والمبادىء الدستورية العامة (الناشر دار المعارف) سنة ١٩٥٨ (نفد)

١٢ - الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية (الناشر دار المعارف بمصر) سنة ١٩٥٩ (نفد)

١٣ - مبدأ المشروعية ومشكلة المبادىء العليا غير المدونة فى الدستور . بحث منشور بالعددين الثالث والرابع من السنة الثامنة (بمجلة الحقوق) سنة ١٩٥٩

١٤ - القانون الدستورى والأنظمة السياسية . الجزء الأول (حصلت الطبعة الأولى على جائزة الدولة للقانون العام سنة ١٩٦٢) . الطبعة الخامسة (منقحة) سنة ١٩٧٤ (الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية)

١٥ - مصادر الأحكام الدستورية فى الشريعة الاسلامية - فى العصر الحديث - بحث نشر بالعددين الأول والثانى من السنة الحادية عشر بمجلة « الحقوق » سنة ١٩٦٣ .

١٦ - نظام الحكم فى اسرائيل - محاضرات القيت على طلبة معهد الدراسات العربية العالية (التابع لجامعة الدول العربية) بالقاهرة (من مطبوعات المعهد عام ١٩٦٤) (نفد)

١٧ - أزمة الأنظمة الديموقراطية (الغربية) الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤ (توزيع منشأة المعارف بالاسكندرية) .

١٨ ـ مشكلة وضع دستور لاسرائيل (بحث منشـــور بمجلة « الحقوق » العدد الثالث والرابع لعام ١٩٦١/١٩٦٢)

١٩ ـ الاسلام ومشكلة السيادة فى الدولة (بحث نشر بمجلة « الحقوق ») العدد الأول والثانى لعام ١٩٦٤/١٩٦٥

٢٠ ـ الاسلام وهل هو دين ودولة ـ بحث نشر بمجلة القانون والاقتصاد ـ (جامعة القاهرة) بالعدد الرابع سنة ١٩٦٤ والعدد الأول ١٩٦٥

٢١ ـ مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ـ مع المقـــارنة بالمبادىء الدســتورية الحديثة (فى ٩٦٥ صفحة) • الطبعة الأولى عام ١٩٦٦ ـ الطبعـــة الثـــانية موجزة منقحة عام ١٩٧٤ (النـاشر منشأة المعـــارف بالاسكندرية)

٢٢ ـ تطور نظام الحكم فى السودان منذ أقدم العصـــور • الجزء الأول • الطبعة الأولى عام ١٩٦٩ (من مطبوعات جامعة أم درمان الاسلامية)

٢٣ ـ على هامش الدســـتور المصرى الجديد (مذكرات قدمت الى لجنـــة الدستور) الطبعة الثانية ١٩٧٤ ـ الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية

٢٤ ـ أزمة الفكر السياسى الاسلامى فى العصر الحديث ـ تقديم الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود • الطبعة الأولى ١٩٧٠ ـ الطبعة الثـانية ١٩٧٥ (الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية)

٢٥ ـ الحريات العامة ـ نظرات فى تطورها وضماناتها ومستقبلها ـ مذيل بملحق عن « ورقة أغسطس » ـ تعليقات على الحوار : حـول المفاضلة بين النظام الحزبى والاتحـــاد الاشتراكى ـ الطبعـة الأولى ١٩٧٥ ـ (الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية)

ثانيا ـ محاضرات عامة (منشورة)

١ ـ محاضرات عن مشكلة إصلاح نظام الانتخـــاب فى مصر • ألقيت فى يونيه ١٩٥٢ بناء على دعـــوة من « جمعية هيئة التدريس بجامعـــة الاسكندرية » طبعت عام ١٩٥٣

٢ ـ الأنظمة الجمهورية فى مختلف صورها • ألقيت فى الحفل الثقافى ـ

الذى أقامته ادارة جامعة الاسكندرية احتفالا بقيام جمهورية مصر ، فى يونيه عام ١٩٥٣ ـ منشورة بمجلة « الحقوق » بالعددين الثالث والرابع من السنة الخامسة (سنة ١٩٥٣)

٣ ـ مهمة رئيس الدولة فى الأنظمة البرلمانية . ألقيت بجامعة بيروت العربية ـ (من مطبوعات الجامعة المذكورة عام ١٩٦٣)

٤ ـ أضواء على النظامين البرلمانى والرئاسى ـ ألقيت بدار الثقافة بالخرطوم (من مطبوعات جامعة أم درمان الاسلامية عام ١٩٦٧)

٥ ـ مبدأ الشورى فى الاسلام ـ ألقيت بجامعة أم درمان الاسلامية فى فبراير ١٩٦٩ (الطبعة الأولى من مطبوعات الجامعة المذكورة عام ١٩٦٩) . الطبعة الثانية مزيلة بالمراجع والهوامش المفصلة (الناشر « عالم الكتب » بالقاهرة) ١٩٧٢

٦ ـ مشكلة تقليد الغرب ـ محاضرة عامة ألقيت بأبو ظبى فى ١٩٧٣/١٢/٢٠ ـ نشرتها وزارة شئون الرئاسة (ادارة الشئون الثقافية) فى مجموعة محاضرات الموسم الثقافى لسنة ٧٤/١٩٧٣

تحت الطبع (ويظهر قريبا)

١ ـ مشكلة تقليد الغرب . بحث معد للنشر فى مجلة « الحقوق » (التى يصدرها أساتذة كلية الحقوق بالاسكندرية) عدد خاص (يصدر صيف هذا العام ١٩٧٥) : دراسات مهداة لذكرى الأستاذ الكبير المرحوم الدكتور عبد الرزاق السنهورى

٢ ـ مهمة المشرع العربى فى ضوء النص الدستورى بأن « الشريعة الاسلامية مصدر رئيسى للتشريع » : بحث قدم الى ندوة عمداء كليات الحقوق بجامعات البلاد العربية » التى عقدت ببغداد فيما بين ١٤ و٢١ آذار (مارس) ١٩٧٤ . معد للنشر بمجلة القانون والاقتصاد (التى يصدرها أساتذة كلية الحقوق بجامعة القاهرة)

فى التحضير

ـ نظرات فى مبادىء مختلف أنظمة الحكم ..


Bibliotheca Alexandrina
0597302